



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
Facultad de Filosofía  
"Samuel Ramos"

## **SOBRE DEMOCRACIA, PARTICIPACIÓN Y FEMINISMO**

Tesis

Que para obtener el grado de:  
Maestra en Filosofía de la Cultura

Presenta:

Gabriela Barragán Campos

Asesor:

Dr. Mario Teodoro Ramírez

Morelia, Michoacán, Agosto de 2012.

Esquema general.

Introducción.

**pág. 3**

**pág. 10**

**1. La democracia como fin y como medio**

1.1 La democracia como medio o como asociación conforme al poder

1.1.1 “Las promesas incumplidas de la democracia “representativa”

1.1.2 La otra tarea pendiente de la democracia: superar la exclusión

1.2 La democracia por venir: la democracia como asociación conforme al valor

1.2.1 Las correcciones a la democracia existente

1.2.2 La política participativa y la democracia comunitaria

1.2.3 Hacia la construcción del sentimiento comunitario

**2. Lo privado en la redefinición de la política y la democracia**

**pág. 59**

2.1 Obstáculos privados al involucramiento público

2.2 La ubicuidad del poder

2.3 La autonomía de las mujeres

2.4 El multiculturalismo, lo político y lo personal

2.5 Los medios y los fines

2.6 La experiencia de la democracia participativa en el movimiento  
feminista de los años 70's.

**3. Sobre el amor, el poder y lo político.**

**Pág. 97**

**4. Conclusiones**

**pág. 102**

**5. Bibliografía Básica**

**pág. 106**

## Introducción

Zygmunt Bauman afirma que se suele considerar (él habla desde un contexto europeo), que el caso de la libertad humana ya ha sido abierto, cerrado y resuelto de la manera más satisfactoria posible. La prueba está en que, salvo raras ocasiones, la gente sale a la calle a reclamar y exigir más libertad o una mejor de la que ya se tiene. Y se tiende a creer con la misma certeza que es poco lo que se puede intervenir o menos aún cambiar en el acontecer del mundo ya sea individualmente o en grupos. Se podría objetar que esto no es verdad y que de hecho hay diversas organizaciones no gubernamentales locales, nacionales e internacionales que sí luchan por mayor o mejor libertad, pero valdría la pena preguntarse qué porcentaje de la ciudadanía pertenece a una y participa activamente<sup>1</sup>. En México, la gente si acaso sale a marchar, pidiendo mayor “seguridad”: y este término se relaciona no necesariamente con la seguridad social o la búsqueda de mejores condiciones de vida que permitan la realización de un proyecto personal, social, comunitario o cultural. El término ha venido a significar restrictivamente el que la gente pueda circular libremente por las calles sin temor a ser asaltada, robada, secuestrada, amenazada o ultrajada, o bien, el que el Estado tenga un mayor control sobre los cárteles y distintos grupos delictivos de tal manera, que no atenten contra la integridad de la ciudadanía. Es decir, la libertad se entiende sólo en sentido negativo<sup>2</sup> y lo que se busca es que el poder oculto de la delincuencia organizada sea disuelto o al menos sometido al poder del Estado, teniendo éste un papel mínimo: asegurar el cumplimiento de normas que impidan la coacción de unos grupos sociales sobre otros.

---

<sup>1</sup> Reconocemos que actualmente se están dando movilizaciones simultáneas a nivel mundial: en América (en México el “Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad” que encabeza Javier Sicilia, en Chile el movimiento de mucha gente joven pidiendo mejoras a la educación) , en Europa (“Los indignados”) en África y Medio Oriente (en países árabes en los que se busca una democratización de la vida política y social) que –si bien han sido desencadenados por distintas circunstancias y seguramente tendrán soluciones distintas– podemos entrever algún mínimo denominador común: la lucha por una igualdad social sustancial y por una mayor justicia. Y evidencian por otro lado, la crisis de la política a nivel global que estamos viviendo: en la mayoría de los casos, la crisis de la democracia representativa. Pero ahondar en los porqués de estas movilizaciones no es parte de nuestro objetivo. Todavía más difícil es intentar predecir sus efectos y si, sobre todo en el caso de México, se unirán mucho más personas a esta resistencia y lucha de la sociedad civil de tal manera que se traduzca en “más y mejor libertad para todas y todos”.

<sup>2</sup> La libertad negativa es la “ausencia de coacción o impedimento por parte de las instancias que pueden obligar a un sujeto a actuar de determinada manera”. Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. F.C.E. México, 1997, pág. 291.

Por tanto, aun cuando se crea que se pueden producir ciertos cambios si alguien, un grupo o varios se reúnen para pensar, proyectar, proponer algo o declarar que “otro mundo es posible”, se les suele calificar de ingenuos, incluso de poco razonables, percibiéndose actitudes incrédulas en torno a quienes se atrevan a manifestarse así. Esta paradoja, la coexistencia de estas dos creencias (somos y no somos libres) parece ser el reflejo de otras tantas paradojas del mundo que vivimos y que finalmente no se dejan apresar por un pensamiento lógico simplista. De ahí que suscribamos lo que dice Bauman: si solemos creer que la libertad ya ha sido conquistada (tal vez no nos atreveríamos afirmar lo mismo en México pero no por eso el cuestionamiento que hace deja de ser válido, ya que al menos sí se comparte alguna ambigua creencia de que somos “relativamente” libres al menos en cuanto a algunos “derechos”), “¿cómo es posible que la capacidad humana de imaginar un mundo mejor y hacer algo para mejorarlo no haya formado parte de esa victoria? ¿y qué clase de libertad hemos conquistado si tan sólo sirve para desalentar la imaginación y para tolerar la impotencia de las personas libres en cuanto a temas que atañen a todas ellas?”<sup>3</sup>

Estas preguntas que hace Bauman son un cuestionamiento directo al pensamiento liberal, preguntas que a lo mejor no requieren una respuesta directa pero sí mínimamente cierta comprensión de lo que realmente implica el creer que “no hay alternativa”, ya que se dice que la democracia, *tal y como existe* es lo mejor que podemos esperar, y quien piensa así no se percató de que esta actitud resignada, conformista con un modelo que se cree “el menos malo” puede no sólo constituir el primer gran obstáculo para imaginar, reflexionar o proyectar algo mejor, sino que puede llegar a promover una tolerancia malsana hacia formas de desigualdad inaceptables.

De este modo, a pesar de que siguen irrumpiendo muchos signos de descontento hacia los mismos partidos políticos, que no toman en cuenta los intereses de las personas, y menos todavía se comprometen con valores comunes y si, además, consideramos los problemas y crisis de cualquier tipo que nos está

---

<sup>3</sup> Zygmunt Bauman, *En busca de la política*, F.C.E., México, 2006, pág. 9.

tocando vivir a nivel global en esta segunda década del siglo XXI, sigue resultando sorprendente que muchos sigan reconociendo a la democracia liberal como la única forma legítima de gobierno.

Se torna entonces evidente la necesidad de una reflexión renovada sobre el sentido de la vida política: proyectar otra forma de ser con los otros, otro modo de ser en sociedad en la que quepan la libertad individual y la comunidad, ya que por otro lado, la libertad individual sólo puede ser conseguida y asegurada colectivamente, y sólo a través del contacto con los otros esta libertad se realiza y se amplía. Creemos que esta es la única alternativa para ir más allá del desencanto y la conformidad que imperan en la actualidad. De ahí que muchos teóricos afirmen la necesidad de revitalizar o *recuperar la raíz* de la democracia, como una forma de apuntalar nuevas formas de interrelación que configuren un mundo más justo, en el que tenga lugar la solidaridad y la cooperación para la realización de una auténtica vida en común.

La virtud del pensamiento de Luis Villoro es que precisamente concibe a la democracia como un ideal de asociación ético-política que tiene como fin ya no sólo la libertad individual sino la libertad de todos como sociedad, la libertad de la comunidad, en la que “la fuente del sentido no es el todo, ni el elemento individual, sin la integración de cada elemento en un todo en el que descubre su propia realidad”.<sup>4</sup> Esta nueva fuente de sentido, según él, puede manar de lo que llama una democracia radical, una democracia en la que realmente el pueblo, a través de múltiples comunidades, pueda gobernarse a sí mismo.

Entre quienes hablan en torno a la necesidad de revitalizar o *recuperar la raíz* de la democracia se pueden entrever dos grupos: los que señalan a la sociedad civil como el centro de desarrollo democrático y los que se enfocan al ámbito público y al Estado. Y aunque en ambos podemos situar el pensamiento de Luis Villoro, en este ensayo nos posicionaremos más bien en la primera perspectiva, ya que consideramos, al igual que él, que la transformación y la participación de la sociedad civil en la vida política es el elemento

---

<sup>4</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor*, F.C.E., México, 1997, pág. 373.

base para desarrollar una auténtica democracia, sin perder de vista, por otro lado, la necesidad de mantener y distinguir un concepto de democracia como ideal de asociación conforme a valores que sirva como guía para la acción colectiva.

Aun cuando el eje principal de esta segunda perspectiva lo encontramos, como hemos mencionado, en el estrato de actividad social intermedia entre lo personal o individual y el estado, enfatizando así la necesidad de multiplicar los contextos en los que la gente pueda optar por afirmar y mantener el control sobre las decisiones que afectan su vida, contextos que incluyen los lugares de trabajo, las comunidades o los centros con base comunitaria, las organizaciones sociales y voluntarias, los gremios, grupos, etnias, barrios o localidades, espacios en los que se vive el día a día, también intentaremos en el siguiente ensayo abordar el puente desde lo político hacia lo más personal, como ha intentado hacerlo el pensamiento feminista. Y es que, de hecho, algunas/os afirman que ha habido pocas oportunidades de traducir las preocupaciones privadas en temas políticos (desde quienes habitan el ámbito en el que apenas se asoma la luz pública) o de discernir en ellas temas de preocupación política (desde quienes están en la cima de la pirámide de poder).

En este punto Villoro reconoce la trascendencia del movimiento feminista al afirmar que,

La situación desigual de las mujeres constituye un caso especial entre todas las discriminaciones sociales. En efecto, a diferencia de todos los otros casos, no constituyen una clase social, ni un grupo específico; no son una comunidad, ni una minoría social o racial, atraviesan todos los grupos y todas las clases, forman parte de todas las comunidades y pueblos, y en todos ellos, son una inseparable mitad. Acabar con las condiciones que han permitido su desigualdad social y política sería, después de la liberación de los esclavos, la mayor revolución emancipadora.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. F.C.E. México, 1997. pág. 327.

El pensamiento de este filósofo mexicano y el feminismo pueden ser de hecho aliados para poder afrontar el que podemos considerar el mayor reto de nuestra era: la construcción de un mundo en el que quepamos todas y todos, en el que la igualdad no sea un mero derecho y en el que cada uno sea consciente de su pertenencia a un todo que lo trasciende, ya que la libertad de cada uno de hecho puede realizarse sólo a través, y por la salvaguardia de la libertad de los otros.

\* \* \*

La propuesta de Villoro se inserta al igual que la de los teóricos de la “democracia deliberativa” como una alternativa al “modelo de agregación” establecido por Joseph Schumpeter en 1947 o el que con algunas variantes se conoce actualmente como la “Teoría política empírica”, desarrollada por Downs, Dahl o Sartori, entre algunos otros, y que tiene como objetivo presentar un enfoque descriptivo de la democracia en oposición al enfoque clásico, que es de carácter normativo. El modelo de la “democracia deliberativa” del cual existen muchas versiones pero que se podrían clasificar en al menos dos escuelas principales, la de John Rawls, y la de Jürgen Habermas, actualmente podrían ser consideradas dentro de los enfoques más importantes, pero no serán objeto de este ensayo ya que como el mismo Villoro afirma, dicho modelo está pensado desde y para otro contexto. En las primeras páginas de su libro *Los retos de la sociedad por venir*, Villoro afirma que la mayoría de estas reflexiones en la filosofía anglosajona y europea comparten un punto de vista: son formuladas desde sociedades desarrolladas en las que ya no existen umbrales insostenibles de injusticia económica y social.

En esas sociedades, sobre todo después de la segunda guerra mundial, ha sido común la instauración de regímenes políticos basados en procedimientos que regulan acuerdos entre ciudadanos con derechos iguales. El filósofo, al inclinarse sobre temas de la sociedad humana, no puede menos de reflejar el ambiente histórico al que pertenece. Por eso las teorías más en boga para fundamentar la justicia suelen partir de la idea de un consenso racional entre sujetos iguales,

que se relacionan entre sí, en términos que reproducen los rasgos que tendría una democracia bien ordenada. Pero, para bien o para mal, hay quienes tenemos que reflexionar sobre los mismos problemas en medios muy diferentes: sociedades donde aún no se funda sólidamente la democracia, donde reina una desigualdad inconcebible para unos países desarrollados, donde el índice de los expulsados de los beneficios sociales y políticos de la asociación a la que teóricamente pertenecen es elevado. Nuestro punto de vista no puede ser el mismo. En nuestra realidad social no son comunes comportamientos consensuados que tengan por norma principios de justicia incluyentes de todos los sujetos; se hace patente su ausencia.<sup>6</sup>

Y es que los teóricos que abordan la democracia deliberativa pierden de vista una dimensión fundamental de la política: la dimensión del poder.

Ellos defienden la idea de que la democracia puede realizarse a través de una racionalidad que se despliega en la acción comunicativa y en la libre razón pública (criticando la racionalidad instrumental y el fomento del interés propio que se da en el modelo de agregación), pero al hacerlo eliminan la dimensión del conflicto inherente a la política: a ésta la identifican con el lugar en el que es posible el intercambio de argumentos entre personas razonables que se guían por cierto principio de imparcialidad. Y otro problema es precisamente que estas teorías operan con un concepto del sujeto que es abstraído de las relaciones sociales, de la lengua, de la cultura y de todo el conjunto de prácticas que posibilitan y determinan el ser de la política.

En cambio el enfoque de Villoro no elimina en ningún momento la dimensión del poder, las condiciones de estratificación social y de género que atraviesan las relaciones interculturales, y este es el contexto que no se debe pasar por alto, y desde el cual debemos pensar. En México cada uno de las/os ciudadanas/os no somos ni iguales –económica, social, sexual o culturalmente hablando, y por tanto no somos tampoco libres en la misma medida, si es que se puede hablar *de facto* de estos valores. Villoro

---

<sup>6</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, F.C.E., México, 2007, pág. 15.



reflexiona y formula su teoría desde nuestro propio contexto histórico, pero no por esto su propuesta es sólo válida para países como el nuestro. Finalmente hay que recordar que los imperios económicos están enlazados en la mayoría de los casos a hegemonías culturales: las fronteras son sólo coordenadas que explican precisamente el reparto y la administración del poder.

En el siguiente ensayo primero haremos una aproximación al concepto de democracia tal y como lo aborda Villoro, pero al mismo tiempo lo pondremos en diálogo con algunas de las consideraciones y experiencias feministas sobre la democracia, ya que como dice Anne Phillips, “el movimiento de mujeres contemporáneo ha forjado una conexión particularmente potente y con su decidida crítica a la jerarquía y su antiautoritarismo sostenido, se ha convertido en un terreno virtual de prueba de los ideales más radicales de la democracia”.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Anne Phillips, *Género y Teoría democrática*, UNAM, México, 1996, pág. 13.

## 1. LA DEMOCRACIA COMO FIN Y COMO MEDIO

Hay algunas preguntas recurrentes que intentan responder los textos actuales que giran en torno a la democracia, como: ¿Cuál es el mínimo básico que se requiere para calificar a un sistema político como democrático? y ¿hasta dónde nos podemos mover por encima de este mínimo sin desencadenar mecanismos que puedan amenazar o incluso malograr el ideal democrático?

La respuesta ha pasado muchas veces por concebir a la democracia de acuerdo a conceptos pares polarizados: democracia burguesa vs. socialista, liberal vs. radical, representativa vs. directa, débil vs. fuerte. De acuerdo con Anne Phillips en esta progresiva proliferación de vocabulario de opuestos en toda la bibliografía relativamente reciente, uno podría pensar que esta serie de conceptos pueden ser intercambiables o superpuestos, o inclusive que es una cuestión de estilo. Pero si hacemos explícita la comparación entre el par 'democracia burguesa vs. socialista' y el par 'democracia liberal vs radical', saltará a la vista que los asuntos que están en juego son distintos, lo que hace que se evidencie el problema detrás de todas estas series de oposiciones: el creer que hay una sola alternativa (o esto/o lo otro) cuando en realidad los asuntos vinculados parecen extenderse más ampliamente según las distintas corrientes de pensamiento. Lo que sí tienen en común todas estas series es que convergen en su crítica a la democracia liberal, aunque definida de varias maneras para, a partir de ahí, explorar una alternativa. "Detrás de todos los argumentos que se han ordenado para cada alternativa, acecha la sospecha de que es esencialmente una línea divisoria psicológica: pesimistas *versus* optimistas, encerrados en una batalla que nadie puede ganar. Todos parecen querer *algo* de democracia, pero entre el mínimo y el máximo, ¿cómo empezar a decidirnos? Este es el punto al que se suele llegar en nuestros pensamientos sobre la democracia, el

momento en que nos encogemos de hombros y abandonamos los problemas para otro día”.<sup>8</sup> Pero si la democracia se ha estado presentando aparentemente como una única opción entre tradiciones opuestas, es necesario que esto nos inste a seguir pensándola, cuestionándola. Tal vez por eso otros autores, queriendo ir más allá de este juego de oposiciones, han optado como vía alternativa el análisis de sus variantes o modelos (David Held y C.B. Macpherson).

Y desde otro enfoque está el planteamiento de Luis Villoro que aborda la cuestión de tal manera, que nos puede ayudar a entender lo que hay detrás de esta multiplicación de conceptos (que bien puede reflejar la línea divisoria psicológica de la que habla Phillips). Reconociendo que la palabra democracia se ha usado con múltiples significados, distingue al menos dos modos básicos: un “uso” acorde al valor, es decir, en tanto ideal de asociación, y un “uso” acorde al poder, o en tanto sistema de gobierno para conseguir ciertos fines comunes. Esto cambia la forma de la discusión, ya que disuelve las falsas disyuntivas y da luz para comprender la relación entre ambos modos de abordar la democracia.

La democracia puede referirse así a:

1. En tanto proyecto de asociación conforme a valores, es decir, en tanto fin de la acción colectiva, es su definición prescriptiva o normativa. En este caso designa un ideal de sociedad en la que todos sus integrantes controlarían las decisiones colectivas y su realización; en la que no habría ninguna forma o variante de dominación de unos individuos o grupos sobre otros, lo que significa que la totalidad de sus miembros ejercerían el poder y no obedecerían más que a sí mismos. La democracia así conceptualizada tiene valor por sí misma.
2. En tanto asociación conforme al poder, es decir, la democracia vista como forma de gobierno, como medio para llegar a ciertos fines comunes, es su definición descriptiva. Entendida así, la democracia es un conjunto de reglas que establecen quiénes están autorizados para tomar decisiones colectivas

---

<sup>8</sup> Anne Phillips, *Género y Teoría democrática*, UNAM, México, 1996, pág. 22.

y bajo qué procedimientos, sosteniendo así un sistema de poder. Algunas de estas reglas fundamentales son: igualdad de los ciudadanos ante la ley, principio de la mayoría para tomar decisiones y división de poderes. El procedimiento democrático en este sentido tiene valor en la medida en que contribuye a realizar ciertos fines comunes.

Los dos sentidos de «democracia» corresponden a esas distintas maneras de concebir el contrato social. Considerarla como un ideal ético por realizar, implica que todos los que intervienen en el acuerdo que da lugar a la asociación convienen en el valor superior de la libertad. Identificarla, en cambio, con las instituciones y prácticas realmente existentes, equivale a verla como el resultado de determinadas relaciones de poder.<sup>9</sup>

Ambos sentidos, por otro lado, corresponden según Villoro a los dos tipos de lenguaje que encontramos en cualquier texto político, cualquiera que sea la forma de sus enunciados: un lenguaje justificativo y un lenguaje explicativo. El primero señala un ideal normativo, en tanto la consecución de un estado social deseable, una concepción relativamente clara de una sociedad posible que pueda responder al bien de todos. El segundo explica la sociedad existente, señala aspectos y dispositivos de poder, de fuerzas y condiciones sociales reales que pueden favorecer u obstaculizar alguna proyección de lo deseable.

El discurso justificativo no puede ser científico. Tiene que ver con la razón práctica y se expresa en una ética de la acción política. El discurso explicativo, en cambio, pone en obra una razón teórica sobre hechos y una razón instrumental sobre la relación entre medios y fines. En su forma más sistemática y rigurosa, aspira a formular una ciencia o una técnica del poder. La filosofía política no se entiende sin la confluencia y relación recíproca de enunciados que pertenecen a uno y otro discurso.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. F.C.E. México, 1997, pág. 334.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 75.

Esto probablemente nos pueda ayudar a entender la falsa disyuntiva entre quienes afirman el mínimo de democracia como lo mejor que podemos esperar y quienes incitan a moverse hacia una democracia más sustancial: las diferentes propuestas se mueven entre un punto base (el mínimo de facto) y un punto de llegada (el ideal proyectado como fundamento): entre ambas posiciones hay una tensión constante que posibilita y promueve paradójicamente los límites de un discurso con respecto al otro. Esto lo veremos más adelante cuando veamos la tensión entre los que sostienen que la democracia “tal y como existe” es la única posible, la posición de los que vindican cierto “realismo democrático” confiando de una u otra manera en el minimalismo liberal ‘ciego a las diferencias’ y los que sostienen la necesidad, como el mismo Luis Villoro, de considerar a la democracia como un ideal ético por realizar que posibilite la democratización de la sociedad civil y la emergencia de nuevos sujetos sociales (pueblos y grupos que habían estado oprimidos o colonizados) que a su vez manifiesten y legitimen el valor de una multiplicidad de formas de vida, de comunidades diversas y de distintas culturas.

Veamos un poco más detenidamente ambas formas de conceptualizar a la democracia.

### **1.1 La democracia como medio o como asociación conforme al poder.**

La democracia identificada básicamente con una forma de gobierno, con la que “realmente existe” en los países industrializados occidentales y que parece la única forma viable, es el significado más común que le atribuimos al término. Esta concepción aparece bien desarrollada en las décadas centrales del siglo XX en autores como Joseph Schumpeter –en su llamada “teoría económica de la democracia”<sup>11</sup> (a quien se le adjudica haber sido el principal y único precursor, pero que a su vez toma como modelo la “teoría de la democracia plebiscitaria del líder” de Max Weber<sup>12</sup>) y en la actualidad en autores como Robert A. Dahl y Giovanni Sartori, entre otros.

---

<sup>11</sup> Entre los análisis de la idea schumpeteriana de la democracia puede consultarse el libro de C.B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid, 1982 pág. 97. La democracia schumpeteriana, según Macpherson, no es más que un mecanismo de mercado: los partidos son proveedores de lotes de mercancías políticas por lo que el papel de los votantes se reduce al de ser simples consumidores. Este modelo de democracia cabría calificarlo como elitista pluralista. *Idem*.

<sup>12</sup> Cfr. José M. González García, en “Crítica de la Teoría Económica de la Democracia”, en José M. González García, Fernando Quesada Castro (eds.), *Teorías de la democracia*, Anthropos-UAM, Barcelona, 1988. págs. 328 y 329.

Las principales características de esta forma o *modelo*<sup>13</sup> de democracia son las siguientes:

1. La democracia es un medio, un mecanismo, un *modus procedendi* para elegir y autorizar gobiernos; no un tipo o ideal de sociedad constituida a partir de un conjunto de valores morales o éticos.
2. Y como procedimiento, consiste en una competencia regulada entre dos o más grupos auto-elegidos de políticos (élites), organizados en partidos políticos, que buscan la mayoría de los votos ciudadanos que les darán derecho a gobernar hasta las siguientes elecciones.
3. La función de los ciudadanos se reduce entonces a votar periódicamente entre grupos de políticos, en el momento de las elecciones: no es el de decidir cuestiones políticas, y después elegir representantes que pongan en práctica esas decisiones; es, más bien, el de elegir a las personas que adoptarán las decisiones.

Entonces, el “método democrático es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los ciudadanos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo”.<sup>14</sup> Schumpeter se va a esforzar en demostrar el gran adelanto que supone esta teoría en comparación a la clásica, tanto en la veracidad de sus supuestos sobre el proceso político como en la solidez de sus proposiciones. En este sentido, el individuo no es considerado como un sujeto racional, sino como alguien inexperto y falto de juicio en cuestiones de política. Por otro lado conceptos fundamentales como “bien común” y “voluntad popular” se vacían de sentido, dejando de ser fuerzas propulsoras del proceso político, y si se les utiliza, es como mera retórica de los partidos. La democracia entonces deja de ser concebida como un ideal de sociedad que posibilita la realización plena del individuo, y es vista llanamente como el “gobierno del político”, de élites que compiten “libremente” por el poder, siendo así una “política sin virtud”. Algunos teóricos la van a llamar democracia minimalista o democracia débil.

---

<sup>13</sup> Macpherson utiliza la palabra modelo en el sentido amplio de construcción teórica, que sería también aplicable en este caso, y que se corresponde a su vez con cierta manera de proyectar y concretar la democracia, que es el sentido en que la usa Villoro.

<sup>14</sup> Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1984. pág. 343.

El concepto de democracia que Schumpeter propone respondería a una racionalidad instrumental (como la de una “máquina de vapor”), la democracia como ideal expresaría en cambio una actitud valorativa (“lo que un hombre quiere para su nación”). La primera noción de democracia resulta de la visión de un convenio que se realiza, según los intereses de competencia de cada quien, “conforme a su poder”, la segunda, de un convenio “conforme al valor”.<sup>15</sup>

Aún así la democracia tomada en este sentido ha tenido que justificarse en una noción ética, de lo contrario, el procedimiento democrático sería equivalente a cualquier otro y no habría razones para preferirlo. No obstante, el funcionamiento real de las instituciones democráticas es el que se ha encargado de exponer y consagrar la separación que se ha dado entre ética y política a partir de este modelo.

Por otro lado habría que reconocer que la ventaja y relativa “utilidad” de esta concepción radica en ser una descripción muy cercana a los sistemas reales que imperan hoy día en las naciones democráticas liberales. Por esta misma razón es que autores como Richard Rorty, de acuerdo a Luis Villoro, consideran que la democracia no necesita un discurso fundamentador racional. Si las prácticas democráticas forman parte de los hábitos sociales y culturales, o lo que es lo mismo, están integradas en una moralidad social efectiva (el respeto a los derechos humanos o el respeto a la diferencia) luego entonces, según Rorty, su fundamentación racional es innecesaria puesto que su justificación ya está dada en su existencia misma. Y aunque Villoro no le resta importancia al hecho de que ciertos “principios de una ética para la libertad”, ciertas disposiciones democráticas ya estén inmersas en los usos y costumbres de una sociedad, tanto en el ámbito civil como en el institucional, lo que en última instancia cuestiona es que si no están en ejercicio constante y consciente, y debido a que en tanto hábitos de comportamiento están mezclados con creencias, prejuicios e intereses excluyentes o de poder de los diversos grupos sociales, devienen en una disolución o demediación de la crítica racional necesaria en las prácticas democráticas encaminadas a la realización y ejercicio de la libertad de todos.

---

<sup>15</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. F.C.E. México, 1997, pág. 336.

La defensa que hace Rorty de la democracia le parece a Villoro bastante pobre, ya que elude una justificación ética al considerar que las reglas y prácticas de convivencia de las sociedades democráticas se demuestran en su misma existencia.

Lo que no alcanza a ver Villoro –creemos– es otra implicación de este hecho, ya que manifiestos de esta manera los principios éticos que están encarnados en las instituciones democráticas y en la vida social; éstos podrían ser la base para afianzar algunos otros lineamientos normativos o propuestas de lo que el mismo Villoro llamará democracia radical o comunitaria y que se explicará más adelante. Lo que más bien valdría la pena preguntarse y que creemos no alcanza a responder al menos explícitamente su propuesta es lo siguiente: ¿Cómo orientar una sociedad hacia un ideal ético-político de la democracia, en la que la cooperación social, la confianza, el respeto mutuo y la preocupación por los demás se han erosionado pero que en tanto actitudes y valores son necesarios para su realización? ¿Cómo enraizar principios democráticos en sociedades donde las relaciones de dominación se han naturalizado, y por tanto se afianzan en actitudes autoritarias y/o sumisas, de desconfianza y mutua negación?

Villoro reconoce la necesidad de una actitud (afectiva) positiva previa ante el valor; no obstante afirma la prevalencia de la razón como motivante de la acción ético-política que ‘inflamaría’ la experiencia inicial que llevaría a la búsqueda de un mundo más justo. “La indignación por la injusticia y la solidaridad con el explotado [y la carencia propia] conduce a dar razones de una sociedad en la que todos sean libres e iguales. Entonces, porque creemos, fundados en razones, que una sociedad en que todos los hombres son considerados como fines es justa, podemos actuar de modo que la solidaridad y la compasión se sobrepongan a nuestro natural egoísmo. Hay así deseos inmotivados que conducen a razones [valores objetivos] que conducen a deseos motivados”.<sup>16</sup> Aunque reconocemos que Villoro no excluye la dimensión política del afecto, al explicar que, en un primer momento la experiencia del sufrimiento propio o ajeno lleva a buscar razones, que su vez encienden un nuevo deseo, su explicación sigue privilegiando la razón

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 235.



como lo hace en general la teoría política. Y no queremos irnos al extremo opuesto sobredimensionando la dimensión afectiva en la teoría y prácticas políticas, pero creemos que una *justificación* racional no necesariamente promueve la búsqueda de relaciones más justas, libres e igualitarias con los otros. Por eso podríamos cuestionarnos ¿qué pasa si carecemos socialmente de esta actitud positiva –ligada a la dimensión afectiva– previa ante el valor?<sup>17</sup> ¿Qué hacer para generar la empatía y el vínculo afectivo mínimos que darían origen a la búsqueda de razones que justifiquen un ideal valorativo que sirva como guía en la consecución de acciones ético-políticas?

En este punto retomamos a Richard Rorty, ya que su concepción de la solidaridad puede apuntalar una respuesta a esta interrogante. La solidaridad para él es “...el sentimiento [...] [y] la expansión de la conciencia del ‘nosotros’, es decir, la capacidad para incluir más y más gente de la que se suele llamar “marginal” hasta considerarlos uno de nosotros”.<sup>18</sup> La solidaridad, como una de las metas políticas no se realiza elaborando teorías sobre la naturaleza humana o la humanidad. Para Rorty la literatura, más que la filosofía, es la que nos permite entender mejor lo que hace sufrir a las personas.<sup>19</sup> Nosotros podríamos extender esta idea al campo de algunas de las otras artes, el teatro o la cinematografía por ejemplo, y estar de acuerdo con él en que la imaginación más que la razón se ocupa de ampliar nuestra sensibilidad y nuestra comprensión de los demás (sin que reduzcamos su “función” o sentido a esto). La ampliación de la conciencia de los otros es también y fundamentalmente un vínculo afectivo, lo que no excluye la necesidad de su justificación en la teoría política. Pero en este mismo sentido, también podríamos extraer a partir de la misma propuesta de Villoro otra forma de hacer aflorar este “sentimiento recíproco” y que haría posible la *encarnación* de los principios éticos básicos para hacer posible un proyecto democrático: se trataría de

---

<sup>17</sup> En este punto sería importante **considerar** la concepción neoestoica de las emociones de Martha Nussbaum, quien se opone a considerarlas como meros apoyos de la inteligencia. Ella considera en cambio, que las emociones contienen juicios que pueden ser verdaderos o falsos y pautas que pueden ser buenas o malas para las elecciones éticas. Las emociones desde su perspectiva son ya juicios de valor. Si bien esta postura es distinta a la de Villoro, probablemente no es opuesta. Desgraciadamente este problema no lo abordamos aquí, pero sí queremos dejar apuntado al menos, esta otra perspectiva que abriría un camino distinto para los límites y retos de la política. Cfr. Martha Nussbaum, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Paidós, Barcelona, 2008.

<sup>18</sup> Cfr. Richard Rorty, “¿Una política posfilosófica? Una entrevista con Danny Postel”, en Eduardo Mendieta (ed.), *Cuidar la libertad*, Trotta, Madrid, 2005, pág. 47.

<sup>19</sup> *Ibid.*, “Es bueno persuadir. Entrevista con R. Kaiser, H. Mayer y W. Ulrich”, pág. 96.

“renovar y en su caso inventar procedimientos de una democracia ‘participativa’ o ‘radical’, mediante los cuales hombres y mujeres situados en los lugares donde viven y trabajan pudieran decidir libremente de los asuntos que les conciernen”,<sup>20</sup> es decir, mediante el énfasis en los tipos de *prácticas*, hacer emerger este “sentimiento vinculante” fundamental en la vida democrática. Como dice Chantal Mouffe “no es [sólo] una cuestión de *justificación racional* sino de *disponibilidad* de formas democráticas de individualidad y de subjetividad. [...] Sólo es posible producir individuos democráticos mediante la multiplicación de las instituciones, los discursos, las formas de vida que fomentan la identificación con los valores democráticos”.<sup>21</sup>

Diríamos entonces que es importante justificar la democracia, pero más importante aún es proyectar, insertar o bien renovar las formas y prácticas de relación democráticas en las instituciones y en las formas de vida de los diferentes pueblos y comunidades, sobre todo en aquellos en los que –aún instaurada la democracia representativa-, hay también entreverados patrones de socialización que siguen alimentando la desigualdad, las relaciones profundamente jerárquicas, la sumisión o la opresión.

Esto podrá parecer para muchos algo imposible, ya que consideran que los casos en que el pueblo real ha podido decidir directamente sobre lo que concierne a todos sus miembros, fue posible sólo en comunidades pequeñas, donde todos se podían conocer y dialogar, circunstancias que no encontramos en las sociedades actuales. Y es que desde la óptima de una mayoría, la representación se ha mostrado como el único camino viable para configurar una “voluntad general”, que en realidad es sustituida por la voluntad de los representantes, quienes son idealmente intérpretes del interés general. El poder del ciudadano se ha reducido entonces a votar por un grupo de personas que son las que en realidad detentarán el poder.

### **1.1.1 Las promesas incumplidas de la democracia representativa**

---

<sup>20</sup> Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir*, Siglo XXI, México, 2009, pág. 43

<sup>21</sup> Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, Gedisa, España, 2003, págs. 108-109. Su posición coincide con la postura feminista predominante en la teoría política.

Entonces habría que preguntarse: ¿qué tanto las formas y prácticas de relación democráticas *realmente existentes* contribuyen a la realización de la libertad de todos y cada uno de los integrantes de una nación? ¿En qué medida encarnan el poder del pueblo?

Para responder a esta pregunta a la que también llega Villoro, habría que acudir a un discurso explicativo sobre las democracias existentes. Para ello acudiremos –cómo lo hace nuestro filósofo– a las observaciones de Norberto Bobbio, filósofo italiano que a diferencia de la tesis que aquí se defiende, define a la democracia procedimental, y no substantivamente, pero que por lo mismo parte de su análisis bien sirve para considerar los principales aspectos de la transmutación y desvío del poder del pueblo hacia otras formas de dominio, evidenciando además algunos malestares y perturbaciones de las democracias actuales. La crítica de Bobbio que aquí retomamos es vigente ya que posibilita un diagnóstico del estado actual de las democracias liberales, exponiendo qué tanto se han acercado éstas al ideal que se plantearon los teóricos, qué ideales no se han cumplido y por qué, cuáles son fallas prácticamente insalvables, y cuáles de esos ideales que no se han cumplido podrían replantearse. Vale la pena aclarar, por otro lado que estas “promesas no cumplidas” no son exclusivas de algunos pocos países en los que apenas se esté consolidando la democracia, todo lo contrario, se manifiestan a escala global en Asia, América, Europa, inclusive en aquellos países que creemos fuertemente democráticos. El texto que mayormente retomamos en este apartado es *El futuro de la democracia*.

¿Cuáles son entonces las promesas incumplidas, las tareas pendientes y los retos de la democracia representativa?

1. *El surgimiento de una pluralidad de grupos de poder*, o lo que Bobbio llama “el nacimiento de la sociedad pluralista”. La teoría democrático-liberal clásica concibe un Estado sin cuerpos intermedios, una sociedad política en la que, entre el pueblo soberano (concebido como una voluntad colectiva mayoritaria

compuesta por un conjunto de voluntades individuales) y sus representantes, no existiesen las sociedades particulares. Sin embargo, de acuerdo con Bobbio el tamaño y la complejidad de las sociedades industriales modernas originan lo contrario: es el pueblo dividido en grupos y no los individuos los protagonistas de la vida política en una sociedad democrática. ¿Es éste un hecho inevitable? Podríamos responder que sí: en las sociedades industriales se reduce el alcance de las decisiones individuales. “El sujeto que da sentido a las transformaciones sociales no es ya el individuo, son los grupos sociales, sindicatos, agrupaciones políticas, clases conscientes de sí, masas populares. En todas esas luchas para cambiar el orden social hay la búsqueda y afirmación de un sujeto colectivo, en el cual el individuo cobra conciencia de su posición social”.<sup>22</sup>

Este punto está en correspondencia con el pensamiento feminista: no hay individuos abstraídos de su pertenencia a diversas colectividades, una persona no es un átomo social: el yo es algo inherentemente social. La identidad de una persona no puede desprenderse de las relaciones y contextos sociales en los que está inmersa. Por otro lado, si las estructuras económicas y políticas producen segregación sexual o cultural, que de hecho lo hacen, allí donde hay grupos definibles, hay inevitablemente intereses de grupo. Por eso como dice Anne Phillips, es absurdo y deshonesto pretender que todos somos los mismos más allá de las diferencias. De ahí que varias feministas en correspondencia con algunos teóricos del multiculturalismo, afirmen que la democracia no puede ponerse por encima de la diferencia, sea ésta sexual, racial, cultural o de cualquier otro tipo que conlleve alguna forma de desigualdad u opresión.<sup>23</sup>

Por tanto desde esta perspectiva estaríamos hablando no de una promesa incumplida sino de una falla insuperable desde los propios fundamentos de la teoría política liberal, que pretende hacer desaparecer todas las identidades más locales y la diferencia. Como ejemplo paradigmático tenemos el caso de las mujeres: los demócratas liberales han creído que les extendieron todos los derechos y libertades

---

<sup>22</sup> Luis Villoro, *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento*, El Colegio Nacional/F.C.E., México, 1992, pág. 110.

<sup>23</sup> Usamos la palabra opresión para referirnos a los impedimentos sistemáticos o estructurales que inmovilizan o disminuyen a un grupo. Iris Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, España, 2000.

cuando les permitieron votar en los mismos términos que a los hombres, lo cual no se ha traducido clara y directamente en la presencia y participación proporcional de las mujeres en el espacio político.

Por eso si las mujeres, los indígenas, o cualquier otro grupo racial o cultural está subrepresentado, si las mujeres no son elegidas en las mismas proporciones que los hombres o los indígenas en proporción directa al total de los electores, es prueba suficiente de que existe algún tipo de desigualdad social y política; esta proporcionalidad sería automática si no hubiera disposiciones jerárquicas entre los distintos grupos que componen una sociedad. De ahí que a partir del análisis del mismo Bobbio, podríamos afirmar que los sujetos democráticos no serían necesariamente los individuos sino también los grupos, lo que – habría que aclarar– no conlleva afirmar un esencialismo que defina a cada quién sólo por un aspecto, ya que alguien podría objetar esto vía *reductio ad absurdum* proponiendo extender este mismo principio a una infinidad de colectivos concebibles, ni tampoco implica reducir a la democracia a una cuestión sólo de representación de éstos. Indica simplemente que si la democracia ha de reconceptualizarse con la diferencia de por medio también habría que analizar y discutir sobre los grupos pertinentes que merecen representación. Para Anne Phillips, “los más obvios [...] son los que tienen un fundamento biológico, porque no hay ningún argumento que pueda vincular legítimamente el sexo o la raza de las personas con su adecuación para el escenario político.[...] hay unas cuantas diferencias más que deben ser consideradas. [...] Por ejemplo, [La cultura y la orientación sexual] que se vuelven más o menos importantes a medida que cambian las circunstancias”.<sup>24</sup>

Y lo mismo ha planteado Villoro a través de su concepto de justicia entendida como reconocimiento y respeto a las diferencias de las identidades colectivas y la atención a las desigualdades reales que necesitan ser reparadas. Esta idea es usada de la misma forma como una justificación ética de los movimientos de grupos marginados, que reivindican sus derechos particulares en contraste a una igualdad

---

<sup>24</sup> Anne Phillips, *Género y Teoría democrática*, UNAM, México, 1996. Pág. 149.

legal que los ignora:<sup>25</sup> aplicada al criterio para determinar mecanismos para asegurar la representación de un grupo se puede entonces considerar el que éste haya experimentado la opresión debido a algunas características consideradas por los mismos miembros como parte fundamental de su identidad. Pero para Phillips, como para Villoro, si algunas de estas características dejan de dictar circunstancias desiguales, esto indicaría el fin de estos mecanismos. La pregunta obligada es si será posible trascender la diferencia (en este caso sexual, racial, cultural). Si bien no hay respuestas fáciles, al menos tendríamos que pronunciarnos en lo que toca a la diferencia sexual: si reconocemos que ésta sigue siendo un eje fundamental de la organización social que atraviesa toda cultura, debemos subsumir la posición feminista que nos invita no a intentar eliminarla, sino más bien a admitirla y a tener en cuenta los diversos modos sobre cómo ha obstaculizado las promesas de igualdad política y social. El feminismo nos exhorta a replantear y a construir una democracia que sea significativa para ambos sexos, lo que no significa, a su vez, que las mujeres sólo deban hablar como mujeres y los hombres como hombres. “Los ideales de la democracia también despiertan expectativas de una política en la que la gente ya no esté encerrada en sus propios intereses específicos o localizados, sino que participe con otros miembros de su comunidad para llegar a decisiones que sean mutuamente aceptables”.<sup>26</sup>

2. La prevalencia de los intereses. Del hecho inevitable del surgimiento de grupos de poder se desprende una segunda promesa incumplida referente a la representación. El conflicto de los diversos grupos de interés o poderes fácticos –tanto a nivel político partidario, como al nivel socioeconómico– se resuelve en compromisos corporativos sujetos y controlados por una disciplina interna imperativa, que viola la norma constitucional de la prohibición del mandato imperativo, aboliendo asimismo el principio mismo de la libre representación. Aunque idealmente los diputados del pueblo “no pueden ser [...] simples transmisores de

---

<sup>25</sup> Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir*, Siglo XXI, México, 2009, pág. 49.

<sup>26</sup> Anne Phillips, *Género y Teoría democrática*, UNAM, México, 1996. pág. 19.

los deseos [particulares] de sus electores, sino intérpretes del interés general”<sup>27</sup>, la prohibición del *mandato imperativo*, de acuerdo con Bobbio, es la norma constitucional que más ha sido violada. E inclusive en los últimos años se ha estado desarrollando cada vez más un sistema *neocorporativo* de representación de intereses: los grandes conflictos sociales se solucionan mediante el acuerdo entre grandes organizaciones que no tienen que ver con la representación política.

De hecho Bobbio se pregunta: “...en una sociedad compuesta por grupos relativamente autónomos, que luchan por la supremacía para hacer valer sus intereses en contra de otros grupos, tal norma, tal principio [el de la representación política], ¿hubiera podido ser realizado? Por encima del hecho de que cada grupo tiende a identificar los intereses nacionales con los intereses del propio grupo, ¿existe algún criterio general que permita distinguir el interés general del interés particular de este o de aquel grupo, o de la combinación de intereses particulares de grupos que se ponen de acuerdo entre ellos en detrimento de otros?”<sup>28</sup>, o ¿cómo saber quién se queda sin representación?

Para Bobbio la perspectiva de solucionar este mal no pasa por aceptarlo como hecho y darle expresión formal: para él la política debe tratar de ideas y no de intereses.<sup>29</sup> Hay que aclarar que esto no desdice lo que se afirmó anteriormente, no hay contradicción entre afirmar la necesidad de que los representantes reflejen la composición étnica y sexual de la población, y afirmar que éstos no deberían ser vistos como “representantes” sólo de su grupo étnico o de su sexo. La política en cambio –desde una concepción republicana- constituye una dimensión *integradora*, comunicativa, transformadora de intereses conflictivos en intereses no conflictivos, promotora del acuerdo racional en torno al bien común.

Por otro lado es pertinente traer a colación cómo la teoría feminista ha criticado la noción de interés, y ha postulado en su lugar la noción de necesidad, que está más ligada a una concepción relacional

---

<sup>27</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor*, págs. 340 y 341.

<sup>28</sup> Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, F.C.E. México, 1991. pág. 31.

<sup>29</sup> Anne Phillips llama la atención que si tomamos en cuenta el caso más obvio, el de las mismas mujeres, cuyos intereses no son un asunto localizable, la crítica de Bobbio a la política dirigida por intereses no ayuda mucho ya que “es una crítica de minorías que cabildan por sí mismas independientemente de otros y se ciegan a intereses más generosos. Las mujeres son en cualquier caso una mayoría”. Anne Phillips, *Género y Teoría democrática*, UNAM, México, 1996. pág. 75.

del yo. El concepto de interés se basa en el individualismo de una sociedad concebida como mercado, un individualismo competitivo de *hombres* económico racionales. Y en ello va implicada una crítica a la concepción liberal de la política como actividad esencialmente instrumental y utilitaria, en cuanto atiende a la realización de preferencias previamente dadas, y además, opuestas y conflictivas por naturaleza.

3. La persistencia de las oligarquías. “Los partidos, en una democracia moderna, son organizaciones de profesionales de la política. Poseen sus propias reglas internas, sus procedimientos de selección y formación de cuadros, sus jerarquías y clientelas propias, sus métodos de financiamiento. Son lo más parecido a una empresa dedicada exclusivamente a la conquista y mantenimiento del poder. [...] La composición del gobierno es entonces resultado de las transacciones en la cúpula, entre los dirigentes de los partidos”,<sup>30</sup> afirma Luis Villoro.

La democracia representativa reproduce y mantiene poderes oligárquicos. Fue este hecho el que redefinió a la propia democracia, como la competencia entre diversas élites por la conquista del voto popular. ¿Qué dirían los teóricos que defienden esta concepción si se les arguye que las condiciones de pertenencia a estas ‘comunidades políticas’ están profundamente sesgadas en función de distintas categorías como la cultura o la etnia, la raza, el género o la educación?

Bobbio –cuyo concepto de democracia, como dijimos anteriormente, podría ser incluido también dentro de la llamada “teoría económica de la democracia”, ya que considera como un punto incontrovertible que lo que caracteriza a un gobierno democrático no es la ausencia de élites sino la presencia de muchas élites que compiten entre ellas por el voto popular– bien podría reconocer este sesgo y acorde al principio de antidiscriminación liberal, concurrir en identificar esos obstáculos que impiden el involucramiento político en condiciones de igualdad del individuo ‘abstracto’ y crear estrategias para su eliminación. Este enfoque del problema puede empujar a la democracia liberal hasta sus límites, porque

---

<sup>30</sup> Luis Villoro, *op.cit.* pág. 341



introduce cuestiones que se solían considerar intereses privados, pero en la medida en que mantiene la creencia en el principio del mérito individual y no dicta el resultado final, conlleva el riesgo de que se sigan perpetuando la subrepresentación y el menor poder que tienen los grupos tradicionalmente excluidos.

Villoro en contraste afirma que “las elecciones democráticas, antes de ser un procedimiento por el que se expresa el poder del pueblo, son un medio por el que el pueblo establece un poder sobre sí mismo”<sup>31</sup> conduciendo así a una nueva forma de dominación sobre el pueblo a nombre del pueblo. Esto no significa que Villoro afirme que se deba renunciar al principio de representación<sup>32</sup>, sobre todo en cuestiones que atañen a toda la nación; sí significa en cambio que considere que no se puede renunciar a un principio fundamental del pensamiento democrático y de la teoría feminista: el principio de la libertad como autonomía, definida ésta como la capacidad de una persona de legislarse a sí misma. A diferencia de Bobbio, ésta no es una falsa promesa, antes bien, es un reto que Villoro considera irrenunciable.

4. El espacio limitado o la democratización de la vida social. La democracia no ha conseguido ocupar todos los espacios en los que se ejerce un poder que toma decisiones vinculantes para la totalidad de un grupo social. Más allá de la conquista del sufragio universal, se podría hablar de una ampliación del proceso de democratización, pasando del espacio político a los distintos espacios sociales. Mientras que la empresa y el aparato administrativo, los dos grandes bloques de poder que existen en las sociedades avanzadas, no sean afectados por el proceso de democratización, éste no podrá considerarse realizado de manera plena. Asimismo este proceso deberá extenderse entonces a las escuelas, los ejércitos, las iglesias, las fábricas, las familias. Hay que aclarar finalmente, que este aspecto de la crítica a la democracia representativa no es tanto una promesa no cumplida sino un aspecto que jamás se ha dado, una incongruencia profunda de la

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 341.

<sup>32</sup> Si Villoro admite que el principio de representación es irrenunciable en la práctica, también debe admitir que debido a las características intrínsecas a las reglas e instituciones creadas con este fin, resulta inevitable el que surja cierto poder autocrático. Pero también afirmar que éste no sería mayor al poder democrático que emergería de una radicalización de la democracia, tal y como él la entiende. Su postura quedará explícita más adelante.

democracia entendida en un sentido más amplio como una forma de relación de las personas, como una expresión cultural que rige las normas de convivencia de una sociedad.

5. El poder invisible. Se trata de un fenómeno contrario a las premisas de la democracia ideal: la que tiene que ver con la erradicación del poder invisible y que dé el paso a un gobierno cuyas acciones deberían ser realizadas públicamente. El carácter público del poder entendido como ‘no secreto’, visible y abierto es uno de los criterios fundamentales para distinguir el Estado constitucional del Estado absoluto, y también tiene que ver con la visibilidad entendida como cercanía espacial entre el gobernante y el gobernado, algo que es negado por la tecnocracia y la burocracia. Si en los últimos años ha aumentado la capacidad del Estado para controlar a los ciudadanos, no se ha dado un crecimiento paralelo en la capacidad de los ciudadanos para controlar el Estado (aunque en la actualidad podríamos pensar que esto ya no es así: la organización mediática *wikileaks* y las redes sociales han demostrado ser altamente disruptivas y se han manifestado como una resistencia o como una forma de poder- contrapoder<sup>33</sup> que enfrenta a otros poderes –estatales o no– autoritarios y corruptos).

Bobbio, basado en la experiencia histórica italiana –que bien puede aplicarse a la realidad mexicana–, concibió las categorías de *poder emergente (o público)*, *semicubierto (o semipúblico)* y *cubierto (u oculto)*. Por poder invisible Bobbio se refiere no sólo a la capacidad del Estado para controlar a los ciudadanos con ayuda de medios tecnológicos (poder omnividente), sino también al “subgobierno”, entendido éste como el ejercicio del poder por parte de la clase política a través de la gestión de los grandes centros de administración económica (bancos, industrias de Estado, industrias subvencionadas por el Estado) por medio de la cual se alimentan además las ‘legítimas’ estructuras partidarias, y que si bien no es necesariamente criminal, sí promueve la corrupción. Es lo que también llama poder semicubierto.

---

<sup>33</sup> Aunque Villoro distingue el poder (político, impositivo a la voluntad del otro) del contrapoder (expositivo de la propia voluntad) siendo de hecho opuestos, muchas veces pueden mezclarse casi indistintamente; o bien, la resistencia contra el poder a nombre de un valor puede transformarse en un poder impositivo más.

Bobbio distingue asimismo el “criptogobierno” (cárteles de las drogas o cualquier grupo delictivo organizado, servicios secretos no controlados y protegidos de los subversivos, incluidos algunos de la clase política) –ya que donde hay poder secreto casi como su correlativo también se da el antipoder igualmente secreto pero paradójicamente visible: el terrorismo viene a ser la manifestación ejemplar de poder oculto que atraviesa toda la historia.

Por otro lado, aunque no se cumpla el ideal, es importante que se mantenga como tal, ya que – afirma Bobbio, “la obligación de la publicidad de los actos gubernamentales es importante, no sólo para permitir al ciudadano conocer las acciones de quien detenta el poder y en consecuencia controlarlos, sino también porque la publicidad es en sí misma una forma de control, es un expediente que permite distinguir lo que es lícito de lo que es ilícito”.<sup>34</sup>

6. El ciudadano no educado. La democracia liberal suele considerar el derecho igual al voto como el punto cumbre de una sociedad democrática, el problema es que este tipo de participación es casi “gestual”, ideal mínimo contrario a los primeros teóricos como John Stuart Mill, quien atribuía un gran valor educativo a la participación electoral. Él argumentaba que mediante ésta, y gracias a la discusión política, a la comprensión de la relación entre el interés personal y los sucesos lejanos, se podrían establecer vínculos con miembros distintos de los del espacio cotidiano, por lo que el ciudadano se convertía en alguien consciente de su comunidad. En oposición a esto y en el mejor de los casos, en las democracias consolidadas y en las emergentes, y suponiendo que haya cierta “cultura política”, actualmente entre los votantes crece una *cultura de súbditos* (orientada hacia los beneficios que el elector piensa obtener del sistema político, el “voto de clientela”) en lugar de una *cultura participante* (propia de los electores que se consideran potencialmente comprometidos con la articulación de las demandas y con la formación de las

---

<sup>34</sup> Norberto Bobbio, *op.cit.* p. 37.

decisiones). En el peor, los ciudadanos mismos se hunden cada vez más en una ignorancia, escepticismo y/o apatía cívica cuidadosamente inculcada por la industria cultural y la manipulación política.

Bobbio considera que estos aspectos del funcionamiento cotidiano de la democracia son 'falsas promesas', ya que considera que el proyecto democrático fue pensado para una sociedad mucho menos compleja que la que hoy tenemos. Pero para Villoro, algunas feministas y todos aquellos teóricos que sienten simpatía por una democracia más participativa, se mantienen como promesas no cumplidas en referencia a la democracia ideal. Si no se han cumplido o si son falsas promesas se ha debido en parte a ciertos obstáculos que no fueron previstos o que sobrevinieron luego de las transformaciones de la sociedad civil. Entre estos obstáculos Bobbio señala a la tecnocracia, al crecimiento de la burocracia y al bajo rendimiento del sistema democrático. Son estos los que han contenido de una manera compleja y profunda la aproximación de la realidad a los ideales, y que por otro lado, han afectado las condiciones y posibilidades de participación efectiva de los ciudadanos en las decisiones colectivas. Desarrollemos brevemente estos obstáculos.

*El gobierno de los técnicos o tecnocracia.* La administración se alía al desarrollo tecnológico, además de que éste está a la base de la producción industrial, los sistemas de información, las comunicaciones y la agricultura. El avance tecnológico de las economías occidentales hace cada año más compleja y especializada su coordinación y dirección gubernamental. Los adelantos tecnológicos representan así una variable considerablemente influyente en el devenir de las sociedades actuales, empezando además a entrar en campos que habían permanecido reservados a los políticos o a los científicos sociales. El desarrollo de la tecnocracia representa entonces un remedio al incremento de los problemas técnicos en la sociedad pero al mismo tiempo surge un abismo que parece casi infranqueable entre el desconocimiento

relativo a estos asuntos por parte de una mayoría abrumadora, y las cualificaciones y competencias de los pocos que saben algo de ella, los tecnócratas.

Democracia y tecnocracia se oponen. Mientras la democracia presupone el que todos pueden tomar decisiones sobre todo, la tecnocracia pretende que los que tomen las decisiones sean los pocos iniciados en esos saberes altamente calificados, es decir, los técnicos o especialistas. El aumento de la tecnocracia significa, por tanto, la disminución de los espacios de decisión democrática.

El aumento del aparato, o la burocracia. El Estado moderno requiere una estructura administrativa centralizada (la cual se llega a confundir con el estamento de poder constituido por los cuadros de los partidos) y de una información confiable de todos los recursos con que puede contar. Ambas necesidades han originado este otro grupo en el poder, los burócratas, que habitan las distintas instituciones estatales.

El desarrollo ininterrumpido e hipertrófico de la burocracia ha sido el de un órgano de poder ordenado jerárquicamente, piramidalmente, y en consecuencia diametralmente opuesto al sistema de poder democrático, inclusive si lo consideramos a través de un sistema representativo, en el que el poder circularía de la base al vértice. Burocracia y tecnocracia son oligárquicas: se oponen a la democracia. Paradójicamente, el desarrollo de la democracia ha generado formas burocráticas de organización (cada vez más monumentales e impermeables a cualquier control democrático): el llamado Estado benefactor es resultado de presiones populares por crear aparatos de bienestar y seguridad social.

El escaso rendimiento o la 'ingobernabilidad' de la democracia. En los últimos años la crítica de la derecha ha desarrollado ampliamente este tema, explicando el escaso rendimiento como resultado de la desproporción entre las demandas que provienen en número cada vez mayor de la sociedad civil y la capacidad que tiene el sistema político para responder a ellas. Existen dos medidas extremas y opuestas

para solucionar esto: o la disminución forzada de las demandas (medida autoritaria), o bien el reforzamiento y la mejora de los servicios que ofrece el Estado (medida socialdemócrata), que en general no puede ser cumplida cabalmente debido a la rapidez con que se presentan las demandas al gobierno. Ambas medidas generan descontento. Y aunque Bobbio diga que una medida excluye a la otra, en realidad hay muchas combinaciones posibles entre ambas.

Estos tres obstáculos se refieren a tres niveles diferentes de la formación del Estado moderno. Aunque se pueden distinguir teóricamente, están entrelazados y se refuerzan mutuamente. Ellos empantanar la aproximación de la realidad a los ideales, diluyen las posibilidades de participación efectiva de los ciudadanos en las decisiones colectivas. De ahí que Bobbio concluya:

las falsas promesas y los obstáculos imprevistos de los que me he ocupado no han sido capaces de ‘transformar’ un régimen democrático en un régimen autocrático. La diferencia sustancial entre unos y otros permanece. El contenido mínimo del Estado democrático no ha decaído: garantía de los principales derechos de libertad, existencia de varios partidos en competencia, elecciones periódicas y sufragio universal, decisiones colectivas o concertadas (en las democracias coasociativas o en el sistema neocorporativo) o tomadas con base en el principio de la mayoría, de cualquier manera siempre después del debate libre entre las partes o entre los aliados de una coalición de gobierno.<sup>35</sup>

Los grados de aproximación al modelo ideal son distintos, por lo que hay democracias más sólidas o menos sólidas, más vulnerables o menos vulnerables, pero no dejan de ser democracias al fin y al cabo. Esta comparación entre ideales y realidad muestra qué es lo que no se puede esperar de la democracia, para no generar falsas expectativas de acuerdo con Bobbio. La utilidad del diagnóstico es que muestra qué ideales es necesario seguir manteniendo; además, permite observar las causas objetivas por las cuales esos ideales no se han cumplido. Por ello, el diagnóstico de Bobbio es a un mismo tiempo una crítica y una defensa de la democracia. Crítica al evidenciar sus alcances y limitaciones; y defensa al reconocer sus condiciones

---

<sup>35</sup> Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, págs., 45-46.

mínimas y sus imperfecciones. Si bien Villoro parece estar de acuerdo con posiciones de este tipo, su postura no será condescendiente con los desencantos y enfatizará otra promesa incumplida que considera decisiva y que por lo mismo, lo llevará a empujar las expectativas del pensamiento y la práctica democráticas.

### 1.1.2 La otra tarea pendiente de la democracia: superar la exclusión

Muchos críticos de la democracia liberal contemporánea van a reivindicar paradójicamente la tradición liberal al criticar las formas de exclusión que se hallan necesariamente inscritas en la práctica política de establecer derechos y de definir al *demos* que ha de gobernar, recurriendo precisamente al concepto liberal de igualdad, un concepto abstracto que postula el igual valor de todas las personas.

“La democracia liberal es una gran filosofía de la inclusión. Es el gobierno del pueblo, por el pueblo, y para el pueblo, y hoy día se entiende que ‘pueblo’ incluye a todos, sin las restricciones tácticas que en otros tiempos excluían a campesinos, mujeres o esclavos. La democracia liberal contemporánea ofrece el espectáculo de la política más incluyente en la historia humana. Sin embargo, también hay algo de la dinámica de la democracia que empuja hacia la exclusión”,<sup>36</sup> afirma Taylor. Y la exclusión es la huella de la injusticia<sup>37</sup> nos dice Villoro. Él mismo criticará esta igualdad vacía, *uniformada* que sirve de sustento al también llamado “modelo de agregación”, y paradójicamente la ratificará haciendo explícita la relación necesaria que existe entre la igualdad de oportunidades y recursos (derechos sociales) como fundamento para la igualdad entendida como el reconocimiento de todo individuo para elegir y realizar efectivamente su plan de vida. Veamos primeramente algunos de los tipos de exclusión –sin pretender agotar sus

---

<sup>36</sup> Charles Taylor, “Democracia incluyente. La dinámica de la exclusión democrática”, en *Metapolítica*, Vol. 5, núm. 18, abril/junio 2001, págs. 24-37.

<sup>37</sup> Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir*, México, Siglo XXI, pág. 36.

diferentes variantes y combinaciones- que de hecho irrumpen necesariamente como consecuencia de la misma “regla democrática” representativa.

1. La exclusión de las mujeres. Anne Phillips menciona el hecho que parece más obvio y que ya hemos mencionado: la deficitaria representación de las mujeres en los organismos políticos mundiales, o más ampliamente, el desequilibrio existente entre la proporción de mujeres en el conjunto de la ciudadanía y la proporción de mujeres electas para responsabilidades de poder, que a excepción de los países nórdicos, deja ver que la “igualdad política” como principio es sólo aparente. Hay que recalcar que siguen existiendo una serie de prácticas sociales y creencias muy difundidas que dan expresión y contradicen la situación civil formal (relativamente) igualitaria de las mujeres. Y en este sentido, Phillips agrupa las diferentes clases de problemas que fundan esta real desigualdad en tres grupos. El primero tiene que ver con la división sexual del trabajo en la producción y la reproducción. Las responsabilidades referentes al trabajo doméstico, el cuidado de las personas jóvenes, enfermas y los adultos mayores que habitualmente asumen las mujeres se convierten en un gran obstáculo para su compromiso político. El primer paso para solucionar esta serie de problemas, sería la valoración real de estas actividades en tanto fundamentales para la calidad de vida de las personas, ya que el principal obstáculo para que las mujeres no sean las únicas responsables del ámbito familiar es el poco valor económico y social que este trabajo tiene. Así la solución a este conjunto de problemas implicaría además y fundamentalmente que hombres y mujeres compartieran igualitariamente todas las formas de trabajo remunerado y no remunerado. Una segunda serie de problemas emparentada con la primera tiene que ver con la modificación de las condiciones laborales en el ámbito político de tal manera que pueda dar cabida a personas con responsabilidades parentales activas. Y un último grupo de problemas están relacionados con el hecho de que el estilo político y el tono del debate público han sido establecidos por una sociedad



política constituida exclusivamente por varones, y que aún no han sido apropiadamente modificados para incluir a las mujeres. Este aspecto también se muestra en los prejuicios “de club masculino” propios de los electores y de los encargados de seleccionar las/os candidatas en los partidos. Este último tipo de problemas es reconocido no sólo por las feministas; sin embargo la mayor visibilidad que tienen éstos revelan la “tristemente realista apreciación del tiempo que será necesario para alterar los dos primeros, aunque quizás se trate de un ejemplo en que se tratan los síntomas en lugar de atacar la causa subyacente a ellos”,<sup>38</sup> y peor aún, la bibliografía sobre esta “exclusión interna” en función del género en los espacios privilegiados de “toma de decisiones” en el ámbito político rara vez aborda la primera serie de cuestiones que menciona Phillips como algo inherente a la naturaleza de la democracia liberal. Tan es así que Charles Taylor, uno de los que reconoce de forma precisa esta deficitaria representación de las mujeres, no explore a fondo la causa de ésta y afirme paradójicamente que “la cultura política no puede incluir completamente a las mujeres sin experimentar algún cambio, aun cuando no tengamos certeza con respecto a la magnitud de ese cambio”.<sup>39</sup> Uno de los factores fundamentales para producir ese cambio tendría que ver con un verdadero desplazamiento de la igualdad sexual del ámbito público al privado. Ya que, cómo bien han analizado Carole Pateman y otras feministas, los fundamentos del concepto de ciudadanía de la democracia liberal muestran algún sesgo relativo al género. Pateman muestra cómo el momento de incorporación a la ciudadanía de hombres y mujeres se gestó de dos modos completamente distintos: los hombres se incorporaron a ella, principalmente, como soldados y trabajadores, mientras que las mujeres lo hicieron esencialmente como madres. Esto ha tenido como consecuencia una distribución desigual del estatus y el poder político. Por tanto no se trata sólo de afirmar que la igualdad política es insuficiente, y lo único que hace falta es extenderla al ámbito social. Lo que es importante develar es además cómo los acuerdos políticos legitiman la división sexual del trabajo,

---

<sup>38</sup> Anne Phillips, “¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?”, en Carme Castells (comp.), en *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, pág. 83.

<sup>39</sup> Charles Taylor, *op. cit.*, pág. 29.

al forjar y promover los vínculos diferenciales entre la distribución del trabajo remunerado y no remunerado, así como la distribución del estatus y el poder político en función del género.

Estos argumentos cuestionan uno de los principios básicos de la democracia liberal, el límite entre lo que concierne al ámbito público y lo que se refiere al ámbito privado. Y “a menos que se pueda demostrar que la democracia liberal se basa –y no sólo históricamente, sino, en cierto sentido, en su propia lógica- en el tratamiento diferencial de mujeres y hombres, ocuparse de esta diferencia puede no alterar sus parámetros básicos. Sostener otra cosa sería establecer algún principio central y determinante incompatible con la igualdad sexual. Este punto todavía está por demostrar, y sigue siendo por tanto una cuestión importante, pero abierta”.<sup>40</sup>

**2. La exclusión de “otras formas de ser”.** Desde otra perspectiva pero no desligada de este último aspecto que acabamos de desarrollar, Charles Taylor y Luis Villoro, abordan otras consecuencias de la desigualdad, en particular cómo los estados democráticos en la búsqueda de unidad y una identidad común, han generado otras formas de exclusión. Taylor destaca por ejemplo como ciertas “simpatías cerradas”, son subproductos de la necesidad de un alto grado de cohesión, en las que el entendimiento común se consigue y se sostiene a base de definiciones claras sobre lo que es la política, lo que conlleva simultáneamente la exclusión o prohibición de “otras” formas de ciudadanía, “otros” modos de ser que no se subordinan y se adaptan a los moldes comunes. Por otro lado, agregaría Villoro que la democracia, tal y como la conocemos, y para que sea viable como tal, ha requerido necesariamente que haya grupos excluidos de las decisiones políticas, es decir, ha precisado que la comunidad tenga cierta homogeneidad ideal, ciertas características comunes que son consideradas “normales”. Siendo éstas el criterio para pertenecer o no a ella, se excluye a aquellos que al ser distintos en alguna de estas características, perturba la identidad considerada “normal” de la comunidad de consenso. Los distintos entonces no son

---

<sup>40</sup> Anne Phillips, *op. cit.*, pág. 86.

aceptados, al menos en esos aspectos amenazantes: son objetivados por la característica que los vuelve rechazables. “La diferencia que hace a los excluidos inaceptables para la sociedad puede variar en cada contexto histórico. En todo caso es esa nota diferencial (raza, género, ascendencia, pertenencia a una clase o etnia, etcétera) la que los descarta del consenso efectivo. La comunidad de consenso no puede tomar en cuenta sus preferencias; al no considerarlos sujetos iguales, tampoco puede admitirlos como interlocutores del pacto político, salvo en los aspectos que no toquen a esa diferencia”.<sup>41</sup> Podemos encontrar en este caso diversos ejemplos: los casos que nos pueden parecer más familiares son la ya larga exclusión de los pueblos indígenas en nuestro continente (es el ejemplo que mayormente refiere Villoro) pero también podemos pensar en la exclusión y la vulneración de los derechos de la población LGBT, cuestión que se empieza a abordar en la teoría política de los últimos años.

**3. Exclusión de los extranjeros.** En sociedades con un alto grado de unidad étnica y por tanto de una identidad que se ha forjado lentamente en relación a una lengua, una historia “en común” y a cierta concepción de “su cultura”, la gente puede sentir incomodidad respecto a dar cabida a conciudadanos con orígenes distintos. Al forjarse este tipo de “homogeneidad”, algunas sociedades pueden resistirse a conceder el *status* de ciudadano a los extranjeros. El ejemplo de este tipo de exclusión lo tenemos no sólo en el pasado remoto o inmediato, sigue persistiendo con fuerza en todos aquellos países altamente industrializados, en los que crece continuamente el arribo de migrantes irregulares provenientes de países pobres. Taylor hace mención de la diferencia entre la anterior experiencia relativamente exitosa de asimilación de los europeos del Este en Francia, y su actual dificultad para “asimilar” a los norafricanos –aun cuando se pueda deber a mayores diferencias religiosas y culturales aunado a problemas relacionados con la economía y el mercado de trabajo–, para dar a entender que ésta puede estar reflejando un cambio de actitud entre los migrantes. Si bien antes estos se sentían agradecidos

---

<sup>41</sup> Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir*, Siglo XXI, México, 2009, pág. 22.

hacia los países que los acogían –lo que hacía aparecer como injustificado cualquier intento de afirmar su diferencia- ahora parece que emerge cierta creencia, común a muchas religiones, de que un territorio determinado no pertenece sólo a la gente que nació en él, por lo que los que llegan no están moralmente obligados a aceptar cualquier condición que los “originarios” quieran imponer. Es importante resaltar que este cambio de mentalidad del “derecho a la diferencia” muy probablemente surge en la década de 1960 gracias a la lucha de las feministas, algunas minorías culturales, homosexuales y algunos grupos religiosos, con quienes se empieza a erosionar la creencia de que cualquiera debe ajustarse u homogeneizarse de acuerdo a un molde dominante.

Estas son algunas de las principales variedades de la exclusión que se siguen dando en las sociedades “democráticas”. Sin embargo, vale la pena aclarar que la más radical de todas sigue siendo la de las mujeres porque, como lo hace notar Villoro “la situación desigual de las mujeres constituye un caso especial entre todas las discriminaciones sociales. En efecto, a diferencia de todos los otros casos, no constituyen una clase social, ni un grupo específico; no son una comunidad, ni una minoría social o racial, atraviesan todos los grupos y todas las clases, forman parte de todas las comunidades y pueblos, y en todos ellos, son una inseparable mitad. Acabar con las condiciones que han permitido su desigualdad social y política sería, después de la liberación de los esclavos, la mayor revolución emancipadora”.<sup>42</sup> Por eso es curioso que Taylor, hablando de la “dinámica de la exclusión en la democracia” se refiera sólo en masculino a la de los forasteros y los *outsiders*, y sólo comente brevemente cómo una tercera forma, la de las mujeres, la exclusión (también interna) en función de líneas de género,<sup>43</sup> cuando ha sido en parte gracias a las mismas luchas de las feministas que la cultura hecha por “varones blancos y europeos” se ha flexibilizado –si bien no lo suficientemente, ya que hasta ahora las mujeres en el ámbito de las leyes siguen perteneciendo a esas

---

<sup>42</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. F.C.E. México, 1997. pág. 327.

<sup>43</sup> La exclusión interna basada en el género podríamos considerarla como la exclusión base ya que se da al interior de los distintos pueblos, atraviesa la mayoría de las culturas y al empalmarse. Esto no lo alcanza a ver Taylor, si bien trata de explicar cómo se relacionan las otras dos modalidades. El mejor ejemplo lo tenemos en el hecho más característico de nuestra era, el de las oleadas de migrantes que están llegando a varios países de los llamados “democráticos” que las está llevando a que se conviertan en sociedades netamente “multiculturales”. La respuesta a este reto por parte de los gobiernos viene siendo en muchos casos la de una asimilación rigurosa a cierta definición de ciudadanía, lo cual viene a traducirse finalmente en exclusión interna y/o simultáneamente externa.

‘minorías’ que representan la mitad de la población y que luchan porque se les reconozcan sus necesidades peculiares. El cuadro entero de la exclusión de las mujeres se agrava cuando se toma conciencia que las mujeres además siguen ganando mucho menos dinero y teniendo mucho menos poder, y la manera en cómo son relegadas del poder político y social, y de la cultura dominante pone de manifiesto la complejidad de la dinámica de la exclusión, en la que sus diferentes variantes se pueden superponer.

Para Carole Pateman, uno de los errores más graves de cualquier teoría democrática –incluida la teoría radical, es la facilidad con la cual se excluye a las mujeres cuando se hace referencia al “individuo” y una de las principales razones para que se dé esto tiene que ver con el hecho de que los teóricos consideran que su tema central abarca el ámbito público o político, el cual, en el caso de los teóricos radicales, incluye la economía y el lugar de trabajo, pero no la esfera de la vida personal y doméstica –ámbito “natural” de las mujeres–, prestando todavía menos atención a la estructura de las relaciones sexuales entre hombres y mujeres,<sup>44</sup> que en parte repercute en la constitución de la noción de “individuo” que se usa en la teoría y práctica políticas. Por tanto, queda así anulada la posibilidad de que surja la cuestión de si dicha exclusión refleja realidades sociales y políticas más amplias que de hecho podrían complejizar y ampliar los planteamientos de la teoría política. Si los politólogos tomaran en cuenta estas cuestiones, que vienen a ser finalmente parte de los fundamentos conceptuales y de las condiciones sociales de la democracia, seguramente ésta se transfiguraría, tanto en su versión liberal como en su versión participativa. Por eso es el feminismo el que presenta el desafío más importante para la democracia.

Pero más allá de la exclusión estructural de las mujeres en las democracias liberales y en cualquier otra forma de organización social y de gobierno –algo que de suyo debería ser evidente y que debe ser

---

<sup>44</sup> Por un lado, el caso del matrimonio, si los teóricos fueran realmente críticos, “deberían empezar por cuestionarse cómo es que una persona puede ser al mismo tiempo ciudadana democrática libre, y esposa que cede un aspecto central de su libertad e individualidad que es precisamente la libertad para negarse a consentir y para decir que “no” a la violación de su integridad personal”, por el otro, el caso de cualquiera de los hechos referentes al acto de violación fuera del matrimonio y la interpretación que se da de su consentimiento o de su ausencia, manifiestan un problema fundamental: la presignificación de los actos de las mujeres (el que se asuma una intención que se da por cierta aunque una mujer afirme lo contrario), que no se daría si gozáramos de la condición reconocida y auténtica de “individuo”. Por tanto, dichos sucesos resultan paradigmáticos para entender las realidades sociales pues reflejan, y en parte constituyen la forma en que se usa el término “individuo”. Carole Pateman, “Feminismo y Democracia”, en *Debate Feminista*, marzo 1990. Pág. 19.

corregido en la teoría y en la práctica- podríamos preguntarnos si será posible superar esta “dinámica de la exclusión democrática”, refiriéndonos exclusivamente a la exclusión de los foráneos o la de aquellos cuya identidad disruptiva desafía la estabilidad de las identidades hegemónicas. Para aclarar este punto, acudimos a Chantal Mouffe en su libro *La paradoja democrática* en el cual ella hace referencia a parte del pensamiento de Carl Schmitt para poder analizar estas relaciones de inclusión/exclusión<sup>45</sup>. La preocupación principal de este autor, de acuerdo a Mouffe, es la *unidad política*, ya que sin ésta el Estado democrático no puede existir y a través de ella es que los ciudadanos pueden ser tratados como iguales y ejercer sus derechos. Para Schmitt, si la democracia está unida al principio fundamental del *demos* y de la soberanía de su voluntad, y si es el pueblo mismo el que ha de gobernar, irremediablemente hay que determinar quién pertenece a él, ya que si no se define un criterio para determinar quiénes son los depositarios de los derechos democráticos, la voluntad del pueblo nunca podría tomar forma. Para aclarar este punto Schmitt acude a la oposición que se da entre la “gramática” liberal de la igualdad que postula precisamente que toda persona es, por principio, igual a cualquier otra, y la práctica de la igualdad democrática que conlleva necesariamente el momento de discriminación entre un “nosotros” y un “ellos”. El concepto democrático de igualdad exige la posibilidad de distinguir entre quién pertenece al *demos* y quién es exterior a él. Por esta razón, según Mouffe, la igualdad democrática no puede ser abstracta: sólo existe encarnada en esferas concretas (como igualdad política, económica, social). Este concepto de igualdad es lo que Schmitt llama “homogeneidad”. De ahí que afirme que ésta es una condición de posibilidad de la democracia. Y una de las críticas comunes a la *igualdad* política liberal puede ser de hecho usada como un argumento para defender esta tesis: uno de los límites que se le reconocen a las democracias reales es precisamente su incapacidad para dar respuesta *de facto* a ésta, ya que sus defensores suelen considerar que se cumple suficientemente con el sufragio universal y con la posibilidad –igual para todas las personas– de presentarse a las elecciones,

---

<sup>45</sup> Probablemente esta sea una forma inadecuada de plantear el asunto, ya que las formas de exclusión se superponen y se mezclan, pero no pretendemos abordar en profundidad esta dinámica, sólo dejarla apuntada. Por otro lado el planteamiento de Mouffe muy probablemente no intente responder el problema de la exclusión de las mujeres.

pero con ello se abstraen de las condiciones sociales y económicas que harían que esa igualdad fuese efectiva. Dejando de lado cuestiones de género, raza o cultura, existe un desigual acceso a los recursos económicos combinado con un desigual acceso al conocimiento, a la información y a la formación política que se traduce finalmente en desigualdad no solamente social sino también política, obstáculos para el advenimiento de una auténtica democracia.

Así pues, de acuerdo con Mouffe, la democracia política ha de asociarse además con un pueblo concreto que pueda fundamentalmente comprometerse y responsabilizarse política y socialmente. Y aunque seguramente se pueda objetar que éste es un punto de vista que entra en conflicto con la perspectiva liberal, habría que reconocer según Mouffe, que Schmitt tiene razón. “La lógica de la democracia implica [...] un momento de cierre requerido por el propio proceso de constitución del «pueblo». Esto es algo que no puede evitarse, ni siquiera en un modelo liberal democrático; lo único que puede hacerse es negociarlo de modo diferente. Pero, a su vez, esto sólo puede hacerse si este cierre y la paradoja que implica son reconocidos”.<sup>46</sup> Para Mouffe uno de los problemas del liberalismo es su incapacidad para concebir este cierre, y al no reconocerlo, la misma democracia corre peligro. La democracia según ella, implica necesariamente relaciones de inclusión/exclusión, ya que la identidad de una comunidad política depende de la posibilidad de trazar una frontera entre “nosotros” y “ellos”. Si el pueblo ha de gobernar, es necesario entonces determinar quién pertenece a éste. Se trata pues de la necesidad de expresar la igualdad democrática mediante el concepto de ciudadanía, base para las otras formas de igualdad. La tesis de Mouffe presenta buenos argumentos que sostienen la inevitabilidad de la exclusión y que describen el estado actual de las cosas, pero que no resuelven ni concilian el problema de la migración mundial y la necesidad de garantizar los derechos humanos.

---

<sup>46</sup> Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, Gedisa, España, 2003, pág. 59. Habría que considerar por otro lado que, la democracia comunitaria (republicana o radical), tal y como la entiende Villoro y que se expondrá más adelante, tal vez también tenga que enfrentarse a reconocer esta necesidad de cierre, aunque ideal y normativamente se mantenga un ideal democrático incluyente.

Por otro lado, sí afirmamos a partir de su tesis, que cierta igualdad sustantiva es necesaria y ésta puede manifestarse a través de una multiplicidad de formas –y no únicamente en términos raciales o culturales-, siendo las más básicas, el compromiso y la responsabilidad política y social de los mismos ciudadanos, condiciones sin las cuales no es tampoco posible una auténtica vida democrática. El mismo Villoro desde su propia conceptualización de la democracia dice que “sólo quedarían excluidos los que rechazaran la cooperación con los demás y que fueran por lo tanto, excluyentes de los otros”,<sup>47</sup> lo que es en última instancia una forma de “autoexclusión”. Y es que uno de los grandes vicios por demás evidentes que se le pueden adjudicar a la mayoría de población, es su irregular grado de compromiso: dejar los asuntos en manos del gobierno y de sus representantes.

### **1.2 La democracia por venir: la democracia como asociación conforme al valor.**

Para Luis Villoro, lo que hace falta es por tanto, recuperar la raíz de la democracia, o cómo lo dice él mismo, crear las condiciones para avanzar hacia una “democracia radical”.<sup>48</sup> ¿Cuál es esa raíz que se ha perdido? La que consiste en que los ciudadanos realmente participen activamente en las decisiones de todos los asuntos colectivos que los afectan en sus vidas, el que cada uno pueda ser autónomo en el sentido de decidir directamente sobre aquello que determinará su existencia, participar en entornos concretos, en las áreas locales donde vive cada uno y se relaciona con otros: lo que en última instancia se acercaría más al ideal democrático fundamental de que el pueblo no obedezca más que a sí mismo. Y para nuestro pensador el pueblo es fundamentalmente plural, heterogéneo, compuesto por “una multiplicidad de comunidades, villas, organizaciones sociales, grupos, etnias y nacionalidades, regiones, estamentos, gremios, confesiones, sectas, federaciones, distintas, a veces opuestas, otras entremezcladas”.<sup>49</sup> En este sentido Villoro concibe a

---

<sup>47</sup> Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, F.C.E., México, 2007, pág. 128.

<sup>48</sup> Es en su obra *El poder y el valor*, en donde Luis Villoro adjetiviza a la democracia como “radical” siendo una vía hacia la comunidad. En cambio, en su libro *Los retos de la sociedad por venir* habla de una democracia republicana o comunitaria. Sin embargo los lineamientos, aspectos y la manera en como conceptualiza a la democracia no varía tanto en una obra y otra. Luis Villoro, *El poder y el valor*, págs. 344-346.

<sup>49</sup> Luis Villoro, *op.cit.*, pág. 345.



la ciudadana/o como perteneciente a varios grupos y culturas específicas, afiliada/o a diversas entidades, y con una identidad que la/o distingue. Siempre es una persona en situación, ligada a sistemas locales.

Es la “gente real”, con sus diferencias étnicas, geográficas, ocupacionales, religiosas, de género, entre otras, la que debería participar y ejercer el poder desde la base de la sociedad, lo que a su vez implicaría la disolución paulatina de cualquier tipo de dominación “desde arriba”. Villoro apunta así a una democracia participativa contextual e intersubjetiva. Además, “la democracia radical plantearía el control del estrato político-económico y burocrático-técnico por el conjunto de las personas, situadas en centros de poder locales”.<sup>50</sup> Y aclara que, vista así, una democracia tal parecería un ideal lejano, pero no deja de valer por eso, como un ideal ético que oriente la práctica política.

### **1.2.1 Las correcciones a la democracia existente.**

Villoro enfatiza algunos puntos que considera fundamentales para movilizar, transformar y *democratizar* las democracias reales, y aproximarse a esa democracia radical que considera necesaria para la transformación paulatina de un Estado-nación homogéneo a otro heterogéneo. La principal corrección tiene que ver con la redistribución del poder político.

Aunque el desarrollo del Estado Moderno impide que los poderes locales substituyan al nacional, éstos pueden participar en sus decisiones y mantener una regulación parcial sobre ellas. Se trata pues de la necesidad de difuminar el poder desde abajo, de su disgregación desde la cima burocrática-técnica a los múltiples espacios que son habitados por las personas reales, en los que de hecho desarrollan sus vidas. Esto implica el reconocimiento de las diversas culturas. “El Estado pasaría de ser una unidad homogénea a una asociación plural, en la que las diferentes comunidades reales participan en el poder”.<sup>51</sup> El poder unitario también se manifiesta cuando muchos de los estados a veces con el fin de forjarse una identidad

---

<sup>50</sup>Luis Villoro, *op.cit.*, pág. 346.

<sup>51</sup> Villoro, *El poder y el valor*, pág. 347.

nacional, han tratado de crear un sentimiento de pertenencia común, constriñendo a sus ciudadanos a un molde único, bajo el parámetro de una etnia dominante o la hegemonía de una nacionalidad. La consecuencia –como ya se apuntó antes– ha sido la exclusión. Por tanto la noción de ciudadanía también debería de transformarse, y dejar de ser sólo una cuestión de un status determinado, un asunto de derechos y responsabilidades que ha reflejado una nacionalidad dominante, y se debería de reforzar en cambio su función integradora, al concebir el derecho común a la autonomía cultural, siendo este derecho fundamental para la difusión del poder.

Por otro lado Villoro reconoce que esta transferencia del poder tendría que ser paulatina. De hecho sería tarea del Estado el ir cuidando que las condiciones de la localidad sean propicias para la entrega del poder, es decir, el asegurarse que haya garantías sólidas de la implantación y funcionamiento de prácticas democráticas en las localidades. Pero no deja de conceder lo problemático de esta situación, por lo que considera fundamental la delimitación de las competencias de uno y otro poder. En las instancias locales y regionales implicaría que desde ellas se decidiera entonces la recaudación, el empleo y la distribución de sus recursos –lo que se denomina “presupuesto participativo”, sin perder de vista algunas necesidades nacionales. El Estado por otro lado seguiría responsabilizándose de las relaciones internacionales, del arbitraje de los conflictos de poder o del diseño de la política económica a nivel nacional, además de la regulación y promoción de los bienes públicos como el uso sostenible de los recursos naturales del país, la investigación, promoción y utilización de nuevas fuentes de energía, el cuidado del medio ambiente y la protección contra el deterioro ecológico.

Y de la esta redistribución-difusión del poder se desprenden las siguientes enmiendas:

1. Democracia directa. Es un falso dilema la oposición entre democracia representativa y democracia directa, ya que ambas formas de democracia tienen espacios distintos, y entre una y otra “hay un *continuum* de formas intermedias, un sistema de democracia integral puede abarcar a las dos, a cada una

de acuerdo con las diversas situaciones y las diferentes necesidades, porque son, [...] perfectamente compatibles entre ellas”,<sup>52</sup> y sobre todo, complementarias. Por otro lado la democracia representativa nunca podrá ser substituida a nivel de un Estado nacional. ¿De qué tipo de democracia directa se está hablando?

En primer lugar de un razonamiento libre y colectivo entre personas que se consideran iguales en el nivel de comunidades, consejos vecinales, asociaciones civiles, escuelas, sindicatos, consejos de producción y que tiene como objetivo someter a discusión y decisión colectivas, alternativas concretas sobre asuntos limitados que de una manera u otra influyan o afecten el desarrollo de sus vidas. Habría que reconocer que la relación de la democracia directa en esta primera variante con la democracia representativa sería bastante compleja y tensa. Ya que, si por democracia directa nos referimos al hecho de que los ciudadanos puedan reunirse en una asamblea para tomar decisiones y actuar sobre cuestiones que afectan directamente el desarrollo de sus vidas, el principio representativo aparece necesario una vez que los diferentes grupos y comunidades se agrupan en conjuntos mayores e interactúan con otros, y entre éstos y el Estado, lo que a su vez puede provocar la pérdida de privilegios de la autoridad, de la burocracia y de los mismos partidos que verían reducida su influencia. Esta primera forma de democracia directa tiene cierto parentesco con la democracia deliberativa en un sentido mínimo: el concepto incluye la toma colectiva de decisiones por medio de argumentos ofrecidos *por* y *para* los participantes que han de ser afectados por la decisión, aunque Villoro no entra en más detalles sobre las reglas y/o condiciones mínimas que tendrían que ser establecidas. Esta forma de democracia directa no es factible en asuntos más complejos y generales que afecten a una región o a la nación.

Otra variante podría ser la consulta directa de todos los ciudadanos o *referéndum*, aceptada por la mayoría de las constituciones. Su práctica es legítima siempre y cuando no se atiendan problemas complejos en los que la/el ciudadana/o promedio no está en situación de conocer y por tanto de evaluar,

---

<sup>52</sup> Norberto Bobbio, *op.cit.*, pág. 60.

aunque esto no signifique que en ningún asunto grave el referéndum sea inadecuado, ya que se pueden someter a la opinión pública alternativas que impliquen una primacía de ciertos valores colectivos. Esta medida además puede llevarse a cabo en distintos niveles: local, regional, nacional.

Los habitantes de una región podrían expresar sus necesidades colectivas a través de comités locales de información y/o de consulta. Para los objetivos nacionales, se podría recurrir a grupos de expertos, a paneles de personas directamente involucradas (grupos de discusión), incluso no implicadas (conferencias de ciudadanos). Democracia directa también supone la participación ciudadana orientada al control sobre la gestión pública, es decir, a la corrección de la acción gubernamental a través de la revocación de mandato o el control democrático del sistema financiero.

2. Sociedad civil. Aquí Villoro retoma el concepto de sociedad civil gramsciano que no se identifica ni con la estructura económica ni con el aparato de Estado, que es la noción más influyente en la actualidad porque sirve para interpretar muchos movimientos en las transiciones relativamente recientes hacia la democracia. Dicha noción no se identificaría con ninguna de las teorías sobre la sociedad civil centradas en el Estado, pero tampoco con la noción liberal identificada con el espacio de oposición entre intereses económicos particulares, sean estos individuos o grupos.

La sociedad civil en este otro sentido, comprende un dominio independiente de vida social en la que ni los gobiernos ni los mercados privados son soberanos, un ámbito que la misma sociedad crea a través de la acción asociada en las comunidades y grupos de todo tipo, que se organizan y auto-organizan en redes sociales más amplias, teniendo dentro de sus intereses diversos (políticos, económicos, culturales) uno en el que convergen: el mantener un espacio de libertad frente al Estado y de convivencia, entre ellas, sin violencia.

La sociedad civil así entendida encarna una fuerza social opuesta al control de la sociedad por el estamento político-burócratico-técnico, y viene a controlar a su vez a éste, a través de su participación en

diversos espacios políticos y de su injerencia en el diseño de políticas públicas. En este sentido “la idea de sociedad civil puede democratizar nuestros ‘príncipes’ y de este modo legitimar el gobierno al mismo tiempo que éste civiliza y domestica los mercados”.<sup>53</sup> Si bien esta sociedad civil no puede substituir al Estado, sí puede desempeñar un papel de presión irrefrenable para su reforma, si llega a coordinar sus esfuerzos suficientemente en tanto conjunto de organizaciones o red de redes para abrir vías de control directo (vigilancia de los procesos electorales, realizando política de la influencia dirigida a actores de la política que tienen la capacidad de tomar decisiones vinculantes en temas relacionados con derechos humanos, medio ambiente, grupos étnicos, equidad, altermundistas y libre comercio, diversidad sexual, democracia y ciudadanía).

Este control por parte de la sociedad civil es lo que Villoro llama “democracia ampliada”, utilizando terminología de Bobbio, y “es el desarrollo de asociaciones de todo tipo, distintas al Estado, en las que reine una democracia real entre sus miembros y no estén sujetas a controles autoritarios. La democracia se amplía al establecer prácticas de participación colectiva en organizaciones no gubernamentales de toda clase, en empresas, universidades, sindicatos, gremios profesionales, sociedades de distribución y consumo, asociaciones de opinión, iglesias, etc.”<sup>54</sup> La sociedad civil se distingue así de una sociedad de masas.

Y si la participación electoral es relativamente baja (inclusive en muchos de los países en los que se considera que ya existe una “democracia consolidada”) y la confianza social está en peligro, el desarrollo del tejido de la sociedad civil y su fortalecimiento se convierte en una condición indispensable ya no para alcanzar una “democracia ampliada”, sino porque sólo a través de ella se hace posible la creación de un espacio social verdadero en el que se pueden cultivar las disposiciones democráticas fundamentales, como el mismo Villoro afirmarí.

---

<sup>53</sup> Benjamin R. Barber, *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*. Paidós, Barcelona, 2000, pág.13.

<sup>54</sup> Villoro, *El poder y el valor*, pág. 352.

3. Democracia en el trabajo. La distribución del poder también tiene que ver con que toda la gente pueda participar activamente, en los lugares en los que trabaja, en la toma de decisiones que los afectan directamente y de las utilidades y beneficios de su “mano de obra”. Villoro se refiere al mismo tiempo y específicamente a la experiencia de los “consejos obreros” en las revoluciones socialistas, y reconoce que su intento de realizar una democracia radical fue —y podría ser— insostenible debido a las exigencias del mercado global incompatibles con la autogestión obrera, pero que bien podrían actualizarse en espacios de mayor participación por parte de los trabajadores en las decisiones que los afectan y en los beneficios obtenidos. Se trataría además de constituir la base para una democratización de los sindicatos, sin ponerlos al servicio de ningún poder partidario o estatal.

Por otro lado si consideramos a las familias como otro espacio social<sup>55</sup>, es importante recalcar que hace falta una transformación radical de lo que podríamos denominar el *modelo de familia liberal*<sup>56</sup> a un modelo de familia democrática e igualitaria, en el que mujeres y varones deban desempeñar tareas públicas y compartir el trabajo doméstico y el cuidado de los hijos. Por otro lado este asunto debe además reforzarse con la división democrática del trabajo, ya que ésta conlleva el que todas las personas tengan la oportunidad de desarrollar y ejercer sus capacidades en escenarios socialmente reconocidos al tener el derecho y la oportunidad de participar en las principales decisiones relativas a su medio de vida, lo que conlleva además que se inhabilite la valoración de éste de acuerdo con la jerarquía que distingue la “inteligencia” del cuerpo (que por cierto, son las mujeres las que tienden predominantemente a desarrollar profesiones ligadas al cuerpo y la necesidad como el trabajo social, la enfermería o la enseñanza a los niños pequeños), así como también la atenuación de la frontera jerárquica económica y social “entre los trabajos que permiten el ejercicio abierto de la inteligencia práctica reconstructiva y los trabajos que están pensados

---

<sup>55</sup> Este punto no lo desarrolla Villoro, pero más adelante justificaremos su pertinencia desde su propia perspectiva.

<sup>56</sup> El modelo de familia que podría ser considerado como liberal es aquel que mantiene la división sexual del trabajo, aún cuando las madres tengan los mismos derechos sociales y políticos que los varones (derecho al voto, a la educación y al trabajo...). Pero estos derechos son considerados sólo complementarios de la que sigue siendo considerada la tarea primordial de las mujeres: el hogar. Cfr. Judith Astelarra, *Las mujeres podemos: otra visión política*, Ed. Icaria, España, 1986, p. 29-40.

para que entrañen el ejercicio rutinario de una tarea bien definida que juega un rol limitado en un plan que la inteligencia práctica ha ideado”<sup>57</sup>, esto es, la división de trabajo entre diseño y ejecución de tareas. Pensamos que se ha subestimado la democracia en el trabajo, pero como muchas autoras lo manejan, ésta y el gobierno democrático se refuerzan mutuamente. Bobbio lo confirma al decir que “cuando se desea conocer si se ha dado un desarrollo de la democracia en un determinado país, se debería investigar no si aumentó o no el número de quienes tienen derecho a participar en las decisiones que les atañen, sino los espacios en los que pueden ejercer ese derecho”.<sup>58</sup>

### 1.2.2 La política participativa y la democracia comunitaria.

Hemos repasado la crítica de Bobbio aún vigente a las democracias “realmente existentes” –que toma como base el mismo Villoro para exponer sus alteraciones y desvíos-, lo cual además nos sirve para hacer un diagnóstico más o menos integral sobre su funcionamiento y situación. El análisis de Villoro no se queda ahí, también propone algunos caminos para disolver gradualmente muchas de estas grandes limitaciones, pero más allá de esto Villoro va a proponer además un concepto de democracia como ideal normativo tomando como referencia tradiciones democráticas distintas de la occidental.

Villoro –al igual que Bobbio–, no ve a la democracia liberal como un culmen después de la caída de los regímenes totalitarios, aunque a diferencia de él, no se queda en el realismo democrático, buscando solamente las formas de su extensión y complemento. Villoro quiere imaginar una realidad alterna que alcanza a ver encarnada en algunos movimientos de la sociedad civil que buscan una sociedad más igualitaria y solidaria, que se están manifestando actualmente en varios países y que generalmente están constituidos por los sectores menos favorecidos. Estos movimientos no congregan grupos que se identifiquen con una sola causa, más bien son movimientos plurales, a ellos pertenecen muy diferentes

---

<sup>57</sup> Philip Green, *Retrieving Democracy*, Totowa, N.J., Rowman and Allanheld, 1985, p. 81. citado por Iris Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Ediciones Cátedra, 2000, p. 363.

<sup>58</sup> Norberto Bobbio, *op.cit.* p. 35

tipos sociales con intereses también diversos. En ellos podrían integrarse además colectivos de comunidades étnicas marginadas a las cuáles se les niega su autonomía, las mujeres indígenas, obreros, campesinos, pequeños industriales y comerciantes, movimientos feministas, las personas LGBT o cualquier grupo “minoritario” que en conjunto son más que *una* mayoría. En cualquier caso se trata de movimientos que aun cuando pudieran tener objetivos distintos e intereses heterogéneos, podrían coincidir en un mismo fin:

la instauración de una mayor equidad social y una creciente igualdad de oportunidades, el término de la marginación y la participación en el poder de todos los grupos para decidir de los asuntos colectivos. Cobrar conciencia de esa convergencia de propósitos podría dar lugar a una acción coordinada entre todas las tendencias, en un movimiento cívico”,<sup>59</sup> que no intentaría negar o subvertir los valores de la asociación para la libertad. Antes bien, este movimiento hacia una sociedad más igualitaria aprovecharía “las prácticas e instituciones democráticas ya existentes para configurar una vía hacia un Estado heterogéneo, múltiple, basado en el poder del pueblo real y en la cooperación en la búsqueda de igualdad. Sería una nueva revolución democrática.”<sup>60</sup>

Pero en reflexiones ulteriores y, a pesar de esta afirmación, Villoro no desistirá en evidenciar su inconformidad con las instituciones democráticas existentes. En ese sentido hará referencia a la resistencia que se ha dado en América por parte de los pueblos indios ante la democracia liberal, resistencia que se ha hecho manifiesta a través de guerrillas, movimientos netamente armados y violentos (el caso de Colombia, Perú y Guatemala), y otra muy distinta, la de los movimientos a favor de los derechos indígenas y que se ha mostrado en países como Ecuador, Bolivia y México (como es el caso del neozapatismo en nuestro país). El rasgo que Villoro quiere resaltar es como este movimiento ha intentado restaurar formas de vida “originarias”, que de una manera u otra subsistieron por debajo de los Estados teocráticos antes de la

---

<sup>59</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor*, pág. 356.

<sup>60</sup> *Ibidem*.



conquista, para luego pervertirse y casi desaparecer en la amplitud del Estado, pero que se han mantenido al menos en tanto “ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales aunque no se realice plenamente”.<sup>61</sup> Estas formas de organización política son para Villoro formas de “democracia comunitaria” que si bien reconoce no son viables en sociedades complejas, nos muestran que “la democracia es el poder del pueblo real, que se ejerce allí donde los hombres viven y trabajan y no puede ser sustituida por un grupo de representantes que los suplantán. Nos hacen patentes la posibilidad de una vida social donde la solidaridad en la realización de un bien común puede prevalecer sobre los mezquinos intereses individuales”.<sup>62</sup>

Estas experiencias de gobierno local participativo las encontramos no sólo en América, también las encontramos en África y Asia. Amartya Sen nos recuerda en su texto *El valor universal de la democracia* que Nelson Mandela en su autobiografía describe la gran impresión que le causaban, cuando era niño, la naturaleza democrática de los procedimientos en las juntas locales llevadas a cabo en la casa del regente cuando vivió en Mqhekezweni: "Todos los que querían hablar lo hacían. Era la democracia en su forma más pura. Tal vez habría una importancia jerárquica de los hablantes, pero se escuchaba a todos, al jefe y al súbdito, al guerrero y al curandero, al tendero y al terrateniente y al trabajador... La base del gobierno propio era que todos los hombres eran libres de emitir sus opiniones e iguales en su valor como ciudadanos."<sup>63</sup>

Las raíces de este pensamiento y prácticas democráticos en varias regiones de África vienen de una tradición anterior a la colonización británica, francesa, portuguesa y belga. Paradójicamente, este continente ha sufrido de gobiernos autoritarios y militares en la última mitad del siglo XX, tras la terminación formal de las colonias. Y esto se ha debido en parte a que las superpotencias durante la guerra fría promovieron gobiernos militares amigables hacia ellas mismas y hostiles para con el enemigo, dirigidos

---

<sup>61</sup> Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, F.C.E. México, 2005, pág. 29.

<sup>62</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pág. 122.

<sup>63</sup> Amartya Sen, "El valor universal de la democracia", *Letras Libres*, número 34, julio 2004, págs. 8-16.

por caudillos que competían en despotismo con el régimen sudafricano del *apartheid*. Eso ha hecho que África sea uno de los lugares donde exista mayor necesidad de comprometerse con un pensamiento y prácticas democráticas anclados en su propia tradición, algo que propone Kwasi Wiredu, y que él llama “democracia consensual”. Luis Villoro encuentra que los rasgos de ésta y de lo que él llama democracia comunitaria son muy semejantes: toda decisión que involucre y afecte a la comunidad tiene como base el diálogo razonado entre todos sus miembros.<sup>64</sup> Dicho diálogo debe aproximarse siempre a un consenso razonado, del que nadie es excluido. Este revela y sustenta la solidaridad dentro de dicha comunidad.<sup>65</sup>

¿Cuáles son entonces los principios de esta “democracia comunitaria” o “consensual”?

1. La prioridad de los deberes u obligaciones hacia la comunidad sobre el otro polo, el de los derechos individuales. Las responsabilidades hacia la comunidad son condición de pertenencia y ésta condición de derechos.<sup>66</sup>
2. Los deberes hacia la comunidad son de todos sus miembros y están dirigidos a un bien común del que todos participan. Esto funda por tanto la solidaridad entre todas y todos.
3. Existen procedimientos que aseguran la participación de todos por igual en el debate y la vida pública y que a su vez impiden la instauración definitiva de un grupo dirigente sin regulación de la comunidad.

---

<sup>64</sup> Hay que aclarar que esta característica aunque es esencial para Villoro, no pone paradójicamente especial énfasis en ella (es decir, no esclarece suficientemente las condiciones y límites de un diálogo razonado, ni comenta suficientemente la diferencia entre su concepción y la de Kwasi Wiredu). Pero una distinción clara es que para el pensamiento ghanés las emociones son una subcategoría del pensamiento, lo cual llevaría a importantes matizaciones y significativas diferencias sobre las distintas concepciones de democracia comunitaria. Cfr. Martha Nussbaum, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2008, pág. 46

<sup>65</sup> Amartya Sen concibe este diálogo como el ejercicio de la razón pública o “gobierno mediante la discusión” y considera que éste es un rasgo definitorio de la democracia como tal. Puesto así, se pueden encontrar grandes tradiciones históricas de apoyo y protección al debate público sobre asuntos políticos, sociales y culturales en la India, China, Japón, Corea, Irán, Turquía, el mundo árabe y muchos lugares de África, lo cual quebranta la creencia predominante de que la democracia es una noción esencialmente occidental. Él considera que una comprensión de este tipo, más integral, sobre el origen global de las ideas democráticas puede ayudar a disolver el prejuicio cultural que actúa como una de las objeciones fundamentales a la defensa de la democracia: el creer que se trata de imponer valores y prácticas occidentales sobre sociedades no-occidentales.

<sup>66</sup> En este punto queremos subrayar que si bien Villoro no habla de responsabilidad, sino de deber, ésta noción en tanto compromiso asumido libremente se ha descuidado en la teoría y prácticas democráticas modernas, siendo Villoro uno de los pocos que la retoma aunque no la explore suficientemente.

4. Cualquier decisión que se tome debe implicar el que todos sus miembros hayan expresado su opinión para acercase lo más posible al consenso, lo que es la meta regulativa que orienta cualquier resolución.

Villoro reconoce que este modelo de democracia sólo ha sido viable en sociedades tradicionales de dimensiones reducidas en las que el trabajo colectivo es indispensable (por lo general sociedades agrarias que se sienten ligadas a una tierra que no es propiedad privada, sino un bien del que todos participan), lo que exige cooperación, ayuda mutua e igualdad entre todos sus integrantes. Todos se conocen, se comunican entre sí y pueden por ende reunirse continuamente para llegar a ciertos acuerdos en beneficio de toda la comunidad. Por la misma razón confirma que esta forma de democracia no podría realizarse cabalmente en las sociedades modernas, pero las considera 'sociedades' modelo porque –de acuerdo a su perspectiva- “se niegan a la exclusión, [son organizaciones] en las que todos tienen su lugar y todos son objetos de consideración”.<sup>67</sup>

La parte que él considera más valiosa de una comunidad tradicional o de algunas de las comunidades neozapatistas y que forma parte de su modelo ideal, es que si la adhesión a ella es fundamentalmente emotiva es porque la conformidad y armonía entre el interés personal y el colectivo están basadas en razones inscritas en la moralidad social colectiva. Por tanto, si el bien común es un fin espontáneamente elegido, a nadie se le ocurre siquiera la posibilidad de sacar algún provecho de él sin antes dar algo. Si esto es así, de acuerdo a Villoro, al sujeto de una comunidad no le es difícil hacer expresas las razones que justificarían esta adherencia espontánea al bien común.

Y en otro lado afirma: “[En una comunidad tradicional] el bien común es término espontáneo de las actitudes positivas de los individuos. El individuo no necesita preguntarse si el interés de la comunidad a que pertenece choca o no con el suyo, porque su deseo incluye también el bien del todo. ‘Yo soy parte del

---

<sup>67</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pág. 122.

todo, piensa, lo que le perjudique me perjudica, su bien es el mío'. El *eros* triunfa. Porque lo otro está en lo uno".<sup>68</sup>

Si bien la descripción de una comunidad tal suscitará alguna sensación agradable y reconfigurarte, y por lo mismo despertará la expectativa de que es posible su realización, muchos no dejarán de ser escépticos. Es el caso de Zygmunt Bauman, que a diferencia de Villoro, parece negar rotundamente que una comunidad así pueda darse, ya que el "sentimiento afectivo, vinculante" como característica constituyente de una comunidad se sustrae a la percepción, y siendo este sentimiento 'tácito' en su naturaleza misma no puede por tanto producirse artificialmente. "La comunidad sólo puede ser inconsciente... o estar muerta. [...] La comunidad 'de la que se habla' (o más exactamente: una comunidad que habla de sí misma) es una contradicción en los términos".<sup>69</sup> Por otro lado Bauman también pone en evidencia algo que parece olvidar Villoro: una comunidad puede ser excluyente, o bien opresiva y asfixiante para aquellos que son percibidos como una amenaza para los vínculos de un ser-en-común entretejido en la participación de una cosmovisión y de una determinada moralidad social. Y así ha sido de hecho en muchas comunidades tradicionales: al ser pequeñas y homogéneas, la división entre quién pertenece y quién no, ha sido relativamente "clara y distinta": sin casos intermedios o ambiguos sobre quién es un integrante. De ahí que el pensamiento feminista critique de hecho las nuevas posiciones comunitaristas que parecen invocar modelos de comunidad basados en la familia, el barrio, la ciudad o la tribu y que por tanto conllevan la exclusión de las/os foráneos y la opresión o subordinación de muchos de sus miembros, entre ellos las mujeres.<sup>70</sup>

Pero el mismo Villoro no es ingenuo. Por eso afirma: "tal parece que la libertad individual requería de una ausencia, la de la comunidad".<sup>71</sup> Y aunque considera que en una "verdadera" comunidad no se dan

---

<sup>68</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor*, pág. 360.

<sup>69</sup> Zygmunt Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid, 2003, pág. 5.

<sup>70</sup> Cfr. Marilyn Friedman, "El feminismo y la concepción moderna de la amistad: dislocando la comunidad", en CASTELLS, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, págs. 149-166.

<sup>71</sup> Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, pág. 25.

las formas de exclusión de la democracia liberal, reconoce al mismo tiempo que debido al hecho de que el sentido de algunas comunidades que él pone como ejemplo está fundado en la tradición, en ellas puede surgir resistencia a lo novedoso o disidente.

Por eso es que creemos que podría suscribir lo que dice Bauman: él considera que la expulsión de dicho “paraíso” fue de hecho un punto sin retorno de la condición moderna. Esta expulsión fue de hecho un requisito para el devenir de los procesos de individualización manifiestos en un esfuerzo racional que no surgió prioritariamente para oponer al interés colectivo el propio, sino para abrir un espacio que si bien daba sentido y seguridad a las vidas individuales, también podía llegar a ser cerrado, excluyente y opresivo. Por la misma razón, Villoro enfatiza que no está planteando un retorno sin más a las comunidades de antes, insiste en que no pretende defender la idea de que es posible trasplantarlas sin más a la época actual. Lo que propone es recrear los principios de esas organizaciones políticas y “cambiar su traza para adaptarlos a nuestras sociedades modernas. Podemos intentar una aventura intelectual; *levantar* (en el sentido del *Aufhebung* hegeliano: superar conservando) la democracia comunitaria al nivel de la democracia moderna”.<sup>72</sup>

El tipo de democracia comunitaria que él pretende proyectar es aún inédita, y de hecho no estaría basada en los usos y costumbres heredados, sino precisamente en la autonomía individual. El servicio prestado a ella no sería producto de la imposición o de la convención, sería más bien resultado de una elección política y social libre. Por tanto, en un proyecto así, se reconciliarían los valores de la familia del orden (aquellos que pueden satisfacer las necesidades básicas como el derecho a la vida, la necesidad de pertenencia y de reconocimiento a partir de la convivencia con otras personas, la seguridad) y los valores de la asociación para la libertad. Esto deja ver claramente que Villoro está pensando en una comunidad autoconsciente.

---

<sup>72</sup> Luis Villoro, *Los tres retos de la sociedad por venir*, págs. 122-123.

Pero aunque él está considerando que puede ser posible en alguna medida la realización de una comunidad así, no hay que perder de vista que está elaborando antes que nada un tipo de comunidad en tanto ideal normativo. En este sentido, la comunidad de la que habla no es algo dado: será un al fin al que tenderá toda asociación para la libertad –aquél en el que disminuya la distancia entre los intereses excluyentes de cada persona y los intereses del todo: por tanto sería un fin abierto, en continua tensión y conformación, que admite diversos grados de desarrollo. Una organización política que la tomara como modelo estaría perpetuamente inacabada, en ella el “sentimiento vinculante” comunitario tendría que ser (laboriosamente) construido, ‘alcanzado’. La comunidad ideal se mantendría sólo como una meta regulativa a la que tiende toda asociación que se justifica en un vínculo ético: sólo en la comunidad ideal se eliminaría el conflicto, sólo así todos incluirían en su propio interés el de la totalidad. Una comunidad moderna y concreta podría por momentos acercarse a ese límite, alejarse de él en otros: sería cambiante, inestable, muy probablemente volátil. Inestable porque esta nueva comunidad respetaría la pluralidad de fines y valores que cada persona proyecta para sí misma, pero también postularía fines y valores comunes que cada quien tendría que hacer suyos si pretende superarse.

Una comunidad así, observa Villoro, tendría que evitar continuamente caer en dos escollos opuestos: el individualismo y la opresión. En el primero el individuo coloca los intereses personales o familiares sobre cualquier servicio a la comunidad, es receloso de los límites a favor de una mayor igualdad. Este primer escollo se debe a que se es incapaz de percibir que el actuar en favor del bienestar de los demás es también actuar por una forma de bienestar personal, aquel que se origina en el reconocimiento de que un individuo sólo se realiza plenamente en su integración libre en la comunidad y esta falta de “visión” tal vez lo explique la misma estructura de las sociedades complejas en las que hay una carencia de un sentimiento recíproco con los otros, del vínculo que une lo próximo y lo aparentemente ajeno y lejano.

El segundo escollo se da en las comunidades fundadas en la tradición, en la que la persona y su libertad individual quedan sometidas a las exigencias colectivas.

Pero el individualismo craso no es de hecho sólo un riesgo, es un efecto real de los gobiernos liberales, por lo que podemos inferir que la reconstrucción del tejido social a través de un sentimiento vinculante es una condición necesaria como contrapeso para erigir una verdadera sociedad democrática constituida por diversas comunidades que sean solidarias entre sí, una democracia tal y como la entiende Villoro.

### **1.2.3 Hacia la construcción del sentimiento comunitario.**

Para Villoro, el valor más alto de la vida comunitaria radica en que la libertad individual se realiza plenamente una vez que se compromete con otras libertades en la consecución de un fin común: y esta vida en común dota de un nuevo sentido a cada vida individual. Esto es lo que hace que una asociación pueda superarse a sí misma: si cada individuo asume la prestación de un servicio a la colectividad, se crean las condiciones propicias para que puedan desarrollarse una constelación de virtudes hoy en día casi olvidadas: generosidad, entrega, humildad, fidelidad desprendimiento, solidaridad, fraternidad, que derivan de “una actitud germinal en todas ellas: el don de sí, figura del amor”.<sup>73</sup>

Eros como carencia fundamental, y por tanto como una forma de valorar y vincularnos con lo otro, porque sin lo otro no somos capaces de florecer a una buena y verdadera vida humana, eros como deseo y conciencia de soledad es el sustento de una vida en común en la que sea posible la entrega de sí en aras a la consecución ya no sólo de un bien común, sino de la libertad de los otros, la libertad de la comunidad. “La soledad no es más que un caso particular de interacción social, no su contrario”.<sup>74</sup> Villoro estaría de acuerdo

---

<sup>73</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor*, pág. 362.

<sup>74</sup> Tzvetan Todorov, *La vida en común*. Taurus, México, 2008

con Tzvetan Todorov en ver en lo humano una *incomplétude* constitutiva, original, que nunca puede ser colmada totalmente (idea que Todorov encuentra en Rousseau), noción opuesta a las más importantes tradiciones de pensamiento europeo que ven al ser humano como esencialmente antisocial. Villoro en uno de sus primeros ensayos, “Soledad y Comunción” alude a su vez a Max Scheler cuando éste nos pide que imaginemos

un Robinsón de nacimiento, un hombre que nunca hubiera conocido hombres semejantes y que jamás hubiese podido inferir, de ninguna experiencia, la existencia de sus prójimos. Pues bien, nuestro desamparado Robinsón empezaría a sentir cierta [...] sensación de ‘no estar lleno’, de estar mutilado o deformado, una conciencia de que algo le faltara. Entonces, nuestro hombre pensaría en términos parecidos a estos: ‘yo sé que hay comunidades y que pertenezco a una’.<sup>75</sup>

Esta *incomplétude* puede ser colmada sólo efímeramente por el otro, por su mirada, por su *consideración*. Hay una “necesidad [de lo humano] de unir su corazón”, de vincularse, de simpatizar, de compartir los sentimientos del otro. Y desde Villoro podríamos afirmar que este impulso, esta necesidad de vínculo, del “yo y [el] tú, forman la estructura permanente de la *comunción*. Y ésta es el núcleo originario de toda auténtica comunidad”.<sup>76</sup>

En cambio, en *El poder y el valor*, Villoro va a recurrir a una definición de Max Weber: “Llamamos *comunidad* a una relación social, cuando y en la medida en que la actitud en la acción social [...] se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de construir un todo”.<sup>77</sup> El punto que le interesa de hecho resaltar a Villoro es este “sentimiento subjetivo” que –de acuerdo a la interpretación de Zygmunt Bauman- probablemente también podemos encontrar en F. Tönnies es un

---

<sup>75</sup> Luis Villoro, “Soledad y Comunción” (1949) en *Luis Villoro. Doctor Honoris Causa*, Facultad de Filosofía, UMSNH, México, 2002, pág. 26.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pág. 29.

<sup>77</sup> La cita exacta que hace Villoro de Max Weber es supuestamente de su obra *Economía y sociedad* de la edición de 1940: “Llamamos *comunidad* de una relación social cuando y en la medida en que... se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de *constituir un todo*”. Nosotros tomamos la cita de *Economía y sociedad* (ed.1996), pág. 33.



“entendimiento compartido por todos sus miembros”,<sup>78</sup> un entendimiento que es más bien afectivo, pero está afectividad como manifestación de una forma de valoración compartida que percibe a la comunidad de la que forma parte como esencial para la realización de cada uno de sus integrantes. Este sentimiento recíproco-vinculante no precisa ser buscado en las comunidades tradicionales, en las sociedades actuales tendría que ser creado.

Pero precisamente porque este don de sí es posible gracias a *eros*, Villoro también reconoce que éste no es privativo de las comunidades que tienen relación con un poder político, sino que también se da en la relación de pareja y en la familia. “La relación de pareja puede ya estar orientada a la realización de una comunidad fundada en el amor recíproco. Puede tender a la construcción de una comunidad afectiva en la que cada individuo se realiza en su unión con el otro” y en la familia, extensión de una vida en pareja (es la familia de procreación la única que menciona Villoro) o más abiertamente, diríamos nosotros, cualquier *unidad familiar*, la familia de elección, un grupo cooperativo de personas relacionadas entre sí por lazos afectivos (y que se autodefinen como una familia), que por lo general viven juntas, las que también pueden dar lugar a comunidades basadas en un vínculo recíproco.

Es la idea del *eros* platónico como principio unificador entre el individuo y el grupo llevada al campo de las relaciones personales. Pero Villoro sólo menciona éstas como ejemplos de otro tipo de comunidades en las que puede haber tensión entre las estructuras autoritarias y las relaciones simbióticas por un lado, y por el otro, los intereses y necesidades individuales, lo que también impide que, en tanto comunidades, puedan realizarse cabalmente. Y también hará referencia a la existencia de comunidades morales y religiosas basadas en una fe común y en una misma decisión de vida.

Sin embargo para Villoro estas comunidades son previas a la constitución del poder político, y por lo mismo no se detiene en ellas más que para decir que no le interesan: sólo le preocupan las comunidades

---

<sup>78</sup> Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación*, traducción de Francisco Ivars, Península, España, 1979, citado por Zygmunt Bauman, *Comunidad*, traducción de Jesús Alborés, Siglo XXI, España, 2003, pág. 3.

políticas que, como sea, tienen en común con la pareja y la familia, el estar basadas en sentimientos de afecto y en lazos de cercanía, y con las morales y religiosas, el hecho de que ciertas creencias y valores sirvan de orientación para la vida en común. Es en esta distinción más o menos explícita que hace Villoro de 'comunidades *privadas, más o menos cerradas, personales* versus comunidades políticas' en la que deja ver que no se distancia tan críticamente del pensamiento liberal como quisiera y como de hecho lo hace en otros aspectos.

Sólo las comunidades que él considera que tienen relación con el poder político, aquellas que se originan como contrapeso y resistencia al poder impositivo, al poder propiamente político, son aquellas que considera como su antídoto. Pero si Villoro deja casi intacta en este punto la distinción liberal entre la esfera pública y la esfera privada podríamos todavía preguntarle en sus propios términos: ¿no pueden estas comunidades 'prepolíticas' ser también altamente reiterativas o disruptivas del poder establecido, afirmándolo o bien subvirtiéndolo y apuntalando otros ordenamientos posibles?

Si la democracia se refiriera sólo a salidas ocasionales a votar, el ámbito de las relaciones personales y la esfera doméstica no importarían. Pero si nos interesa y estamos defendiendo una noción más participativa de democracia, el involucramiento igual de mujeres y hombres va a depender de un cambio sustancial en la esfera del hogar. La importancia del feminismo es que, precisamente debido a que enfatiza la relación entre los ámbitos privado y público, puede cambiar la forma recurrente de la discusión y responder afirmativamente a esta cuestión.

## 2. LO PRIVADO EN LA REDEFINICIÓN DE LA POLÍTICA Y LA DEMOCRACIA

El feminismo de hecho, siempre ha impugnado la separación y la oposición entre las esferas pública y privada en la teoría y práctica liberal. Se tiende a considerar que lo privado o personal y lo público o político son esferas separadas, irrelevantes entre sí. “La experiencia cotidiana de las mujeres confirma esta separación aunque, simultáneamente, esta experiencia niega y afirma la conexión integral entre ambas esferas. La separación de lo privado y lo público es tanto una parte de nuestras vidas reales como una mixtificación ideológica de la realidad liberal-patriarcal”.<sup>79</sup>

La mayor parte del pensamiento feminista ha argumentado que se debería redefinir dicha relación, lo que ha implicado la resignificación que se le ha dado históricamente a los términos “política” y “político”. Por lo mismo podemos afirmar que el feminismo siempre ha concebido un alcance más amplio para lo que se suele entender por “democracia”.

La conocida consigna que ha reivindicado el movimiento de mujeres a partir de los años setentas, “lo personal es político”, alude a esta idea, y afirma la pertinencia de traer a la luz pública asuntos que antes quedaban casi invisibles en la esfera privada porque, o se consideraban triviales o porque eran incuestionables. “Lo personal es político” lleva además a contemplar las circunstancias personales no como consecuencias azarosas de una elección individual sino como una estructuración recreada por factores públicos. La distinción convencional entre lo público y lo privado evoca una imagen de lo público que se identifica con espacios específicos: las cámaras de senadores y diputados, la suprema corte de justicia, funcionarios, tribunales, partidos y grupos de presión, pudiendo abarcar además medios de comunicación, cultura política, educación. La política trata sobre decisiones públicas y ocurre en un espacio público: es una definición circular. La política no versa todavía para muchos sobre la división sexual del trabajo y la distribución sexual del poder. “Como ha observado Sheila Rowbotham, el feminismo traslada la atención a

---

<sup>79</sup> Carole Pateman, “Críticas feministas a la dicotomía público/privado” en CASTELLS, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, pag. 47.

la esfera de la vida cotidiana y amplía el significado de la democracia «para incluir la desigualdad doméstica, la identidad, el control sobre la sexualidad, el desafío a la representación cultural, el control de la comunidad sobre la seguridad social estatal y un acceso más igualitario a los recursos públicos».<sup>80</sup>

‘Lo personal es político’ asume diversos significados relacionados. La posición radical ha disuelto toda distinción entre público y privado, identificando política, poder y gobierno patriarcal, definiendo éste como “la institución mediante la cual la mitad de la población que es femenina es controlada por la mitad que es masculina”.<sup>81</sup> Pero esta correspondencia total entre lo privado y lo público puede ser rebatible, ya que la esfera de las relaciones sexuales y familiares no puede ser abordada de la misma manera que la esfera del trabajo o de la política convencional. Siempre habrá decisiones fundamentales que deben ser consideradas como un asunto personal: el derecho de una mujer a elegir por sí misma si continuar o no con un embarazo es de hecho la frontera del derecho a decidir, una de las demandas básicas y más antiguas del movimiento feminista, tal vez su quintaesencia. Pero en otros aspectos también hay una delimitación entre el ámbito público y el privado -como veremos más adelante-: la democracia en el hogar puede alentarse pero no regularse o garantizarse socialmente, así como ninguna intromisión de cualquier tipo puede dictar el acontecer de las relaciones entre dos personas que se aman. Y como dice Anne Phillips, “con excepción del daño corporal, la mayoría de las personas prefiera que sea así”.<sup>82</sup>

Por eso la mayor parte de los escritos feministas suponen alguna distinción entre lo público y lo privado, lo que obviamente no implica negar la responsabilidad social sobre lo que sucede “en casa”, sobre todo lo relativo a la violencia doméstica explícita. La cuestión clave es más bien no dejar de hacer una conexión explícita entre ambas esferas. Lo personal y lo político no pueden tratarse como dos mundos independientes ya que las relaciones en el lugar de trabajo y en la política están moldeadas por las

---

<sup>80</sup> Anne Phillips, *Género y Teoría democrática*, UNAM, México, 1996, pág. 103.

<sup>81</sup> Kate Millet, *Sexual Politics*, Jonathan Cape, 1970, citada por Anne Phillips, *ibid.*, pág. 97.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pág. 112.

desigualdades del poder sexual, e inversamente, una serie de políticas sociales y públicas pueden transformar las relaciones en el seno de la familia y el hogar hasta que adopten una forma adecuada.

Pero de acuerdo a las diferentes inflexiones que se pueden hacer sobre 'lo personal es político' habrá distintas implicaciones en el modo de concebir la democracia. Veamos algunas de ellas.

### **2.1 Obstáculos privados al involucramiento público**

Esta primera versión de "lo personal es político" manifiesta la relación de dependencia entre una esfera y otra: la democracia en casa es una precondition para la democracia en el exterior. Este imperativo feminista se puede vincular con el principio que fundamenta la concepción de una democracia participativa: la experiencia de la jerarquía y la subordinación en el trabajo, lo mismo que en el hogar, socava nuestro desarrollo igualitario como ciudadanas y ciudadanos. En este sentido el pensamiento feminista resalta dos aspectos: uno claramente objetivo y práctico; el otro no tan evidente, el lado que concierne al desarrollo de la subjetividad de las mujeres.

El primero (que ya mencionamos antes) muestra algo que es obvio y que paradójicamente no es reconocido por muchos teóricos de la democracia: si la vida pública sigue siendo un mundo en gran parte dominado por hombres, se debe a como está estructurada la vida privada, la vida de las mujeres. La división sexual del trabajo en el hogar y en la familia conlleva en la mayoría de los casos una doble jornada para las mujeres. Si bien las mujeres han ingresado al mundo del trabajo asalariado en la mayoría de los países, todavía siguen siendo ellas principalmente las responsables de los hijos y la casa.

El segundo aspecto es el que puede resultar todavía más difícil e inquietante: se refiere a la forma distinta que tienen hombres y mujeres de experimentar el poder. Las investigaciones feministas demuestran que las mujeres trabajadoras se concentran en unas pocas áreas ocupacionales, empleos pocos remunerados y de bajo estatus y consideración auxiliar, lo que de acuerdo a Phillips encaja con el modelo

rutinizado que ha sido identificado por los teóricos que defienden la democracia en el lugar de trabajo como destructor de cualquier sentido de eficacia o control. Además son los hombres quienes ganan más dinero y frecuentemente abusan de su mayor fuerza física.<sup>83</sup> Y cuando las mujeres son madres, siendo ellas primordialmente las que se encargan además de la crianza y el cuidado de los hijos, esta experiencia no siempre las alientará a creer que pueden modelar su mundo.

De ahí que los grupos de mujeres de despertar de la conciencia de los años setenta haya decidido reunirse aisladas de los hombres argumentando que las mujeres debían aprender a confiar en sí mismas y a participar y articular sus propias necesidades en espacios inmunes a los patrones de predominio masculino. En la misma línea podemos encontrar los procesos y políticas de empoderamiento del movimiento de mujeres y otros grupos marginados.

Así, otro eje fundamental para transfigurar las condiciones que determinan la experiencia de subordinación de las mujeres se dará cuando hombres y mujeres compartan igualitariamente toda la gama de trabajo remunerado y no remunerado. “La igualdad política entre mujeres y hombres debe incluir cambios sustanciales en la esfera doméstica: una ecualización, por ejemplo, de las horas de trabajo; un cambio en las responsabilidades del trabajo doméstico y los niños que las mujeres cargan sobre los hombros; una ruptura en los modelos que dividen a hombres y mujeres tan desigualmente entre el trabajo en la casa y el trabajo afuera”,<sup>84</sup> o en términos de David Held, es necesaria “la responsabilidad colectiva para las tareas terrenales y la reducción del trabajo de rutina a un mínimo”.<sup>85</sup>

Pero al mismo tiempo estamos de acuerdo con Anne Philips cuando afirma que esto no implica concebir la igualdad en el hogar sólo como un medio para la igualdad política. “Lo personal es político” significa antes que nada que lo personal es también político y no sólo que lo personal ‘condiciona’ lo político. “No importa el proceso de aprendizaje, no importa la igualación del tiempo, no importan los

---

<sup>83</sup> Según datos de UNIFEM, al menos un 70% de las mujeres y las niñas han experimentado violencia física y sexual, en la mayoría de los casos por un conocido. Y en las calles las mujeres no dejan de ser menos vulnerables.

<sup>84</sup> Anne Phillips, *Género y Teoría democrática*, UNAM México, 1996, págs.. 101-102.

<sup>85</sup> David Held, *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 2006, citado por Anne Phillips, *ibid.*, pág. 100.

efectos acumulativos de la igualdad en el hogar en la participación política externa. La democracia es *tan* importante en el hogar como en cualquier otra parte, porque en el hogar hay un poder desigual".<sup>86</sup>

## 2.2 La ubicuidad del poder

El movimiento de mujeres al final de la década de los setenta también visibilizó la insatisfacción, el tedio, la falta de control y la violencia en la vida cotidiana de las mujeres a través de su rol como amas de casa. Fue en los grupos de autoconciencia que las mujeres empezaron a analizar las condiciones de sus propias vidas, revelándose que entre lo que parecían problemas aislados e individuales, se podían identificar modelos generales de poder. Cuestiones relacionadas con el aborto, la violación, los conflictos entre hombres y mujeres por el trabajo doméstico o la significación del amor heterosexual eran en realidad el reflejo de unas condiciones comunes a las que se enfrentaban la gran mayoría de las mujeres.

Se suponía que hombres y mujeres se relacionaban a través del amor, pero parecía que la sexualidad tergiversaba nuestras relaciones con los que no eran nuestros amantes y producía vulnerabilidad y dolor con los que lo eran. El amor heterosexual empezó a parecer una trampa. Despojada de su barniz romántico, la familia empezó a aflorar como un lugar de poder masculino, un poder que en sus aspectos más benignos hacía que las mujeres trabajaran horas excesivamente largas por una recompensa mínima y que en su peor aspecto podía exponerlas al abuso físico y sexual. La familia no era un refugio en un mundo despiadado, el amante no era garantía de armonía y dicha.<sup>87</sup>

Esta forma de ver a la familia y las relaciones sexuales implicó una definición más penetrante de poder que el movimiento de mujeres se encargó de denunciar, y que fue reconocido por otros teóricos de la democracia como una aportación invaluable del pensamiento feminista a la teoría política.

---

<sup>86</sup> Anne Phillips, *op. cit.*, pág. 103.

<sup>87</sup> *Ibidem.*

En correspondencia con esto Riane Eisler afirma que si en nuestras relaciones familiares, sexuales o íntimas aprendemos y aceptamos relaciones de dominio y sumisión, estos patrones afectaran e influirán en todas nuestras otras formas de relacionarnos. De ahí la importancia de considerar atentamente lo que se manifiesta en la esfera privada, ya que ahí están las bases para una sociedad democrática: la forma en que nos percibimos en y con relación a otros y al mundo se conforma en gran parte en ese espacio.

Eisler coincide con Carole Pateman al declarar que a todos nos debería importar el cómo se estructura la institucionalización de la dominación y la sumisión en las relaciones personales, ya que sin poner fin a esto, las instituciones políticas basadas en ideales democráticos nunca tendrán fundamentos sólidos.

Los teóricos políticos que tomen en serio la cuestión de los fundamentos y de las condiciones sociales de la democracia, no pueden seguir eludiendo las críticas feministas al matrimonio y la vida personal. [...] Los supuestos y las prácticas que rigen las vidas [...] cotidianas de hombres y mujeres, incluida la vida sexual, no pueden seguirse tratando como cuestiones alejadas de la vida política o como intereses particulares de los teóricos de la democracia.<sup>88</sup>

Sin embargo, así como encontramos posiciones críticas ante la familia que resaltan su carácter autoritario y patriarcal, también se pueden localizar algunas posiciones feministas que teorizan y confían en la familia como el espacio en el que se aprenden las disposiciones sociales para vidas más libres y democráticas (desde John Stuart Mill hasta Jean Bethke Elshtain).

Por otro lado, para Anne Phillips este mismo aspecto ha tenido una importancia crucial más allá de que sea una precondition para la democracia: no es sólo que debido a las presiones y exigencias del hogar o por ciertos introyectos las mujeres no participemos en actividades públicas. La impotencia, subordinación, sumisión y dependencia que experimentamos las mujeres es también un asunto de justicia fundamental: lo personal es también político como cualquier otra cosa y puede ser tan 'devastadoramente destructivo de

---

<sup>88</sup> Carole Pateman , "Feminismo y democracia" en *Debate Feminista*, Vol. 1 (marzo), 1990, pág. 20.



nuestro desarrollo humano', como lo es cualquier clásico enemigo de la libertad, sea este un gobierno despótico, dictatorial o "liberal".

La pregunta que se puede hacer entonces es la siguiente: ¿Cómo llevar a cabo esta "democratización del ámbito familiar, privado? ¿Es posible o siquiera recomendable regular esta democratización de la vida cotidiana? Aquí saltará a la vista la radical diferencia entre lo que significa la democratización de diversos espacios sociales, en este caso la democracia en el lugar de trabajo, que puede ser impulsada y garantizada por el estado, y la democracia en casa, en la que la "opción" más viable o casi única es que los participantes tomen la democracia en sus propias manos, o como dice Anne Phillips, "tal vez podamos imaginar el tipo de estructuras de toma de decisiones que igualarían el poder dentro del hogar, pero ¿recibiríamos bien al inspector del hogar cuya labor podría ser obligarnos a cumplirlas?".<sup>89</sup> Y es que la democracia doméstica no puede ser un asunto de imposición o regulación, lo que no significa que no deba haber intervenciones sociales que pueden promover que las relaciones entre los sexos puedan ser más democráticas y que haya diversas maneras que la política pública o los recursos públicos pueden contribuir a un proceso de cambio. Este punto muestra la pertinencia de la observación de Carole Pateman: admitir la dependencia recíproca de lo personal y político y los efectos políticos de esta relación no significa lo mismo que argumentar que nuestras interacciones y tomas de decisiones como ciudadanos deberían estar regidas por los mismos criterios y principios que los que deberían estar en el fondo de nuestras relaciones personales.

Y de acuerdo a Phillips, es Jean Bethke Elshtain quien en esta misma línea hace la crítica más polémica a una posible asimilación excesiva entre lo personal y lo político. Ella considera que si la democracia tal y como existe (asumida acríticamente más como un mecanismo de mercado en la que rigen principios individualistas no cooperativos ni comprometidos con un bien común) es el reflejo de otras formas de relación social tal y como se dan, entonces "la presión por extender principios individualistas o contractuales a las cámaras más internas de la esfera privada amenaza lo que aún queda de una humanidad

---

<sup>89</sup> Anne Phillips, *Género y Teoría democrática*, UNAM, México, 1996, pág. 105.

más profunda[...] Hasta ahí llegan los peligros del feminismo radical, porque en sus simples ecuaciones de lo personal y lo político alienta las peores tendencias del mundo moderno”.<sup>90</sup>

Para Elshtain, si las mujeres pretenden competir con los varones, discutiendo sobre quién hace la mayor parte del trabajo, y dejando a sus hijos en manos del cuidado institucionalizado, están reproduciendo los mismos valores y prácticas que limitan y rebajan la vida, politizando el mundo de la familia como fiel reflejo del espacio público creado por varones.

Ella considera que si acabamos pensando que todo en nuestra vida es un problema político, entonces estaremos pensando que igualmente todo tiene una solución política. “Parte de la lucha [...] implica reflexionar sobre si nuestra desdicha e infelicidad actuales derivan enteramente de formas sociales fallidas y explotadoras que pueden, y por lo tanto, deben ser cambiadas, o si una gran parte de esa infelicidad deriva del simple hecho de ser humanos y por lo tanto limitados, y de saber que vamos a morir”.<sup>91</sup> Pero para Phillips esta afirmación es peligrosa porque puede ser una receta para justificar lo inaceptable.

Por eso está de acuerdo en las críticas feministas al punto de vista de Elshtain al afirmar que ella parece obviar las difíciles condiciones de muchas familias, el tema de la dominación masculina y la desigualdad, todo aquello de lo que trata la “queja feminista”. Es como si negara la relación entre la división sexual del trabajo y las condiciones económicas, como si dejara de ver que las relaciones entre hombres y mujeres, y entre padres e hijos están regidas por la institución del matrimonio, por normas y valores respaldados por un poder regulador que reside en la colectividad masculina y el Estado. Pero le concede un peso residual a su observación: “Si tratamos lo personal como totalmente idéntico a lo político,

---

<sup>90</sup> Anne Phillips, *Género y Teoría democrática*, UNAM, México, 1996, pág. 106.

<sup>91</sup> Elshtain, Jean Bethke, 1981, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press, pág. 301, citada por Anne Phillips, *ibid.*, pág. 107.

corremos los riesgos gemelos de creer que nuestra vida puede ser perfecta (con toda la infelicidad asociada cuando esta creencia resulta mal fundada) y de hacer responsables a otros de alcanzar esta perfección”.<sup>92</sup>

### 2.3 La autonomía de las mujeres

Aunque históricamente todas las renegociaciones de poder se han dado a través del debate o discusión pública de aquello que se llegó a considerar como no-político, lo diferente del movimiento de mujeres es que introdujo temas que han girado en torno a las relaciones íntimas y cotidianas –relaciones que involucran más directamente el cuerpo (la violencia intrafamiliar, la división genérica del trabajo, el abuso sexual de niños y mujeres, la libertad de opción sexual y reproductiva, y la lucha por la libertad para elegir relaciones heterosexuales u homosexuales). Cómo se perciba el (propio) cuerpo y el poder elegir o no sobre él son también temas profundamente políticos. Para Riane Eisler, “la falta de autodeterminación corporal – de soldados reclutados o madres reclutadas– es básica para las sociedades dominadoras más que participativas”.<sup>93</sup>

Por eso parte de la redefinición de lo político, se relaciona también con “el derecho de una mujer a decidir”, elegir por sí misma que hacer con su cuerpo, la decisión de si, cuándo y con quién tener hijos, el control sobre todos aquellos aspectos de las relaciones reproductivas y sexuales. Sin embargo, esta reivindicación feminista parece apuntar en dirección opuesta a las otras formas de interpretar ‘lo personal es político’, en las que la división entre lo público y lo privado se ha cuestionado precisamente porque representa un elemento fundamental para justificar la subordinación de las mujeres y excusar a la sociedad de sus responsabilidades en el cuidado de los niños y los ancianos. Si aunamos a esto el desarrollo de las nuevas tecnologías reproductivas, que por otro lado hacen que surjan nuevos dilemas, este tema resulta más complicado pero no es este el espacio para abordarlo.

---

<sup>92</sup> *Ibidem.*

<sup>93</sup> Riane Eisler, *Sagrado*, Vol. 2, Ed. Cuatro Vientos, Chile, 1998, pág. 204.

Sí creemos pertinente en cambio, abordar un aparente dilema, una contradicción fundamental a los ojos de algunos en las reivindicaciones del movimiento de mujeres: si el aborto es el terreno de prueba para diluir las diferentes concepciones sobre dónde está el límite entre lo público y lo privado, las feministas aparentemente fracasan. Muchos cuestionan esto diciendo ¿no hay una contradicción entre defender el derecho de qué hacer con el propio cuerpo, decir que el aborto es una decisión personal y afirmar al mismo tiempo que el cuidado de los niños debería ser una preocupación pública? Pero Phillips haciendo referencia a Iris Marion Young afirma que si bien hay ciertos aspectos de nuestras vidas de los que debemos tener derecho de excluir a los otros, asuntos que no son de nadie más, y que sólo son de nuestro interés personal,<sup>94</sup> no debemos perder de vista que,

Es igualmente importante que no debería haber ningún aspecto de nuestras vidas que estuviéramos obligados a mantener como privado. No hay incongruencia, por ejemplo, en decir que nuestra sexualidad debería ser nuestro interés privado, pero que la homofobia debería figurar en la agenda pública. De modo similar no hay incongruencia en decir que el aborto es una decisión que debemos tomar por nosotras mismas, pero que el cuidado de los niños debería ser una preocupación pública.<sup>95</sup>

#### **2.4 El multiculturalismo, lo político y lo personal.**

Cuando conviven grupos culturales distintos, las fisuras y distancias que demarcan sus diferencias se sienten más profunda e intensamente a lo largo de la frontera que separa la esfera pública de la privada, es decir, las cuestiones y conflictos que atañen y surgen en relación a la dimensión “íntima” y familiar son las que han generado y siguen generando un alto grado de controversia social e intercultural. El estatus de la esfera privada que en un sentido amplio incluye la regulación del sexo y de las relaciones personales, y que también conlleva la regulación del nacimiento y la muerte provoca uno de los mayores puntos de conflicto

---

<sup>94</sup> Anne Phillips, *Género y Teoría democrática*, UNAM, México, 1996, pág. 110.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

y lucha culturales que se deberían de tomar en cuenta como otro de los terrenos de prueba de las políticas multiculturalistas, que muchas veces en nombre del respeto a las variadas cosmovisiones y experiencias culturales vulneran los derechos de los miembros más débiles de estos grupos: mujeres, niñas y niños.

Seyla Benhabib en su libro *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, hace una referencia a una lista de doce prácticas que frecuentemente originan enfrentamientos y choques de evaluación intercultural y que fue elaborada por el teórico político de origen hindú Bhikhu Parekh. Estas prácticas son:

1. la ablación o circuncisión femenina
2. la poligamia
3. los métodos musulmanes y judíos para sacrificar a los animales
4. los matrimonios arreglados
5. los matrimonios dentro de grados de parentesco prohibidos
6. la laceración de las mejillas de las niñas y niños, o de otras partes de su cuerpo
7. la práctica musulmana de retirar a las niñas de ciertos ámbitos de educación mixta para los deportes y las clases de natación
8. la insistencia musulmana para que las niñas usen el *hijab* o pañuelo islámico cubriendo su cabello
9. la insistencia sij de ponerse o quitarse los turbantes tradicionales
10. el que los gitanos y los amish se rehúsen a enviar a sus niños y niñas a escuelas públicas, ya sea siempre o después de una determinada edad
11. los pedidos de los hindúes para poder cremar a sus muertos
12. el estatus subordinado de las mujeres y todo lo que ello conlleva.

Si bien reconocemos que esta lista sólo se aplica a algunas sociedades europeas y del medio oriente, y puede ser reformulada, modificada o extendida en función de la multiculturalidad manifiesta en las

diferentes regiones del mundo, no por eso deja de evidenciar que la prevalencia de las prácticas relacionadas con la posición de las mujeres (de las doce enunciadas, siete tienen relación directa con el status de las mujeres en distintas comunidades culturales) representa uno de los puntos de mayor conflicto en las fronteras de las relaciones interculturales.

¿Cómo podría explicarse la preponderancia de prácticas relacionadas a la posición de las mujeres, las niñas, el matrimonio y la sexualidad entre las causas de conflicto intercultural? Para responder a esta pregunta Benhabib retoma a Claude Lévi Strauss y afirma que la regulación de la vida sexual y reproductiva a través de las reglas del parentesco son más que fundamentales en la mayoría de las culturas humanas ya que instauran la frontera entre naturaleza y cultura. Ya que las mujeres en virtud de su capacidad de reproducción están en esta frontera, en ellas y en sus cuerpos quedan inscritos órdenes morales, órdenes simbólico-culturales que todas las sociedades humanas crean con el fin de regular el apareamiento. Al fungir las mujeres como mediadoras entre naturaleza y cultura se convierten en objeto de añoranza y temor, deseo y huida.<sup>96</sup> El inicio y la agonía de la vida humana habitualmente están signados por la presencia de lo femenino, siempre e inevitablemente en el nacimiento, frecuentemente en el caso de la muerte. Ambos “pasajes”, al ser experiencias de enorme vulnerabilidad en las que están presentes las mujeres generan emociones de intensa ambigüedad hacia ellas. Desde el punto de vista del origen de la vida del individuo humano (ontogénesis), la esfera privada es el primer espacio de acogida y por tanto no sólo deja las marcas más profundas de ambivalencia sobre la psiquis en sus estadios formativos más tempranos, sino que además conforma muy de cerca el meollo de las cuestiones identitarias.

Por eso afirma Benhabib, “los conflictos interculturales, que desafían el orden simbólico de estas esferas porque remueven los resquicios más antiguos y profundos de la psiquis, son más proclives a generar

---

<sup>96</sup> Benhabib recurre al *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir y a Sherry Ortner en su artículo “Is male to female as nature is to culture?” para explicar este punto. Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, ed. Katz, Argentina, 2006, págs. 148-149.

las respuestas emocionales más intensas”.<sup>97</sup> Lo que importa aquí es que si se tomaran en cuenta estas mutuas conexiones entre la identidad psíquica, los usos y costumbres de la esfera privada y la diferencia cultural entonces se transfiguraría no sólo las nociones liberales sobre la esfera pública y la esfera privada<sup>98</sup>, sino la misma forma de concebir la democracia liberal y las disposiciones institucionales multiculturales actuales. Para justificar este punto acude a varios ejemplos en los que el Estado democrático liberal define las identidades de las mujeres dentro de sus comunidades culturales y religiosas (en Estados Unidos y la India por ejemplo) o bien defienden la emancipación de las mujeres de sus comunidades de origen (en Francia es el caso del pañuelo islámico). Pero hay un común denominador en ambas prácticas aparentemente contrapuestas: las mujeres mismas no fueron tomadas en cuenta como sujetos capaces de interpretar y resignificar su propia cultura, por tanto -en los casos que describe Benhabib en su libro-, las mujeres no participaron en la definición de sus propios relatos de identidad y en la negociación de los conflictos interculturales que las atravesaban, cuestión que Luis Villoro defendería como condición de pertenencia a una auténtica cultura.<sup>99</sup> De ahí que la misma Benhabib valide la pregunta crucial que plantea una antropóloga, Veena Das: “¿Cómo deberían resolverse los conflictos que surgen entre el deseo de preservar la cultura de acuerdo con la comunidad de filiación, como la de una minoría religiosa o étnica, y la de una comunidad similar aunque de afiliación, como la comunidad de las mujeres, que desea reinterpretar esta cultura según una serie diferente de principios?”<sup>100</sup> La probabilidad de que surjan este tipo de dilemas, debido a reivindicaciones excluyentes que distintas colectividades pueden exigirle a una persona es algo que al parecer sí considera Villoro pero no lo explora suficientemente.

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, pág. 149.

<sup>98</sup> La esfera pública en las democracias liberales modernas incluye generalmente la esfera política, la economía, algunos ámbitos de la sociedad civil, y es aquel espacio que es compartido por todos y está para el bien de la mayoría. La esfera privada incluye el hogar que no se ocupa del interés general. Pero esto resulta problemático y controvertido desde el punto de vista del mismo Estado liberal, si se analizan otros aspectos, por ejemplo, el estatus de la familia (como institución pública) en la que es impuesta la condición de los considerados miembros de la familia, o bien el no reconocimiento de uniones de personas del mismo sexo como matrimonios, demostrando así que para el Estado liberal la familia no tiene nada de privado, antes bien promueve y establece una concepción específica de familia. De la misma manera, los límites que separan la religión del Estado, o la estética de la política, también provocan bastante controversia.

<sup>99</sup> Luis Villoro considera que una cultura es auténtica si y sólo si “es expresión de las disposiciones reales de sus miembros de una comunidad, si es consistente con los deseos, propósitos y actitudes de sus creadores”: Luis Villoro, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, Paidós-UNAM, México, 2002, pág. 121.

<sup>100</sup> Veena Das, “Cultural rights and the definition of community”, en Oliver Mendelsohn y Upendra Baxi (eds.), *The rights of subordinated peoples*, Oxford University Press, Delhi, 1994, pág. 137 citada por Seyla Benhabib, *op. cit.*, pág. 162.

Sin embargo reflexionar sobre estos casos y su acontecer mismo puede ser en sí mismo algo positivo ya que promueve la creación de nuevos sujetos sociales, transfigurándose este tipo de conflictos en uno de los principales agentes en los procesos de individuación: es el caso en México, del movimiento de mujeres indígenas que comparte la agenda del movimiento indígena (mixto), pero al mismo tiempo se distingue de éste al reconocer de forma más significativa la dimensión genérica de la desigualdad social (lo que originó en algún punto cierta tensión entre ambos movimientos). Si el movimiento indígena ha reivindicado su autonomía cultural, política, económica, espiritual, el movimiento de mujeres indígenas llega a afirmar al mismo tiempo la importancia de la autonomía en el plano personal, y no sólo como una forma de autodeterminación de los pueblos. De ahí que afirmen que “no todas las costumbres son buenas, hay unas que son malas... las mujeres tienen que decir cuáles costumbres son buenas y deben respetarse y cuáles son malas y deben olvidarse”.<sup>101</sup> Para ellas “ser autónomo no significa dejar de ser parte del país ni separarse... lo importante es luchar por la autonomía en todos los ámbitos: comunal, municipal, regional, estatal, nacional y *personal*, para nosotras como mujeres”.<sup>102</sup>

Entre el movimiento feminista y el movimiento de mujeres indígenas si bien hay puntos de convergencia como el reconocimiento de la dimensión genérica de la desigualdad social, cuestiones en torno a la sexualidad y las decisiones reproductivas, también hay puntos de divergencia como por ejemplo si se debe luchar por despenalizar el aborto o no, cuestión central para muchas feministas. En referencia a la *autonomía* también ha habido tensiones entre ambos movimientos ya que algunas líderes indígenas han manifestado sentir una fuerte presión por parte de las feministas para que cuestionen su cultura y para imponer sus puntos de vista.<sup>103</sup> De ahí que las indígenas defiendan su derecho a *decir su palabra* conforme

---

<sup>101</sup> Palomo, N., Y. Castro y C. Orci, 1999. Mujeres indígenas de Chiapas. Nuestros derechos, costumbres y tradiciones, en S. Lovera y N. Palomo (coords.), pág. 74, citado por Espinosa Damián Gisela, . “Mujeres Indígenas. Contindas por la Equidad de Género y la Ciudadanía”, en Relaciones de género, México, D.F., El Colegio de México, 2010, pág. 92.

<sup>102</sup> Sánchez Néstor, M., 2003a. Derechos de la mujer indígena, *Memoria* 174: págs.. 14-15. citado por Espinosa Damián Gisela, . “Mujeres Indígenas. Contindas por la Equidad de Género y la Ciudadanía”, en Relaciones de género, México, D.F., El Colegio de México, 2010, pág. 99.

<sup>103</sup> Esto ha llevado a que algunas feministas revisen autocríticamente su experiencia y se pregunten hasta dónde su labor ha reproducido las estructuras de dominación contra las que como movimiento han luchado, manteniendo simultáneamente una distancia crítica respecto a la apropiación del concepto *género* como *dualidad* por parte del movimiento de mujeres indígenas. Bastaría recordar que esta “*dualidad*” –presente también en culturas no indígenas- ha implicado jerarquía y subordinación, además de que parece no dar cabida a la diversidad sexual.



a su propio devenir *autónomo*: “nos corresponde a nosotras discutir, reflexionar sobre lo que se llama usos y costumbres que atentan contra la dignidad y los derechos humanos [...]. No se preocupen, los estamos analizando, porque también creemos que nos ilumina la luz de la razón y la justicia ...[...] vemos con recelo las costumbres, normas y reglas que nos impone la educación, la Iglesia y la sociedad, que nos quieren todo el tiempo puras y santas. Mujeres obedientes sin criticar, opinar ni protestar, sobre las decisiones que los hombres toman. Ejercemos nuestro derecho a expresar nuestro punto de vista para complemento y equilibrio de las decisiones, pero no somos niñas para estar dependiendo y esperando las decisiones sobre nosotras”.<sup>104</sup>

Por tanto es fundamental no ignorar los procesos culturales de resignificación y reinterpretación en los que están involucrados los miembros marginales -en este caso las mujeres- de las comunidades étnicas minoritarias. Lo que viene a mostrar por un lado que, una cultura no es una identidad monolítica, homogénea y eterna, y por otro que, las llamadas “luchas por el reconocimiento”<sup>105</sup> pueden entrar en conflicto con las reivindicaciones individuales de autonomía. De no contemplar esto, y por poner los casos más recurrentes, las campañas en pro de cierta autonomía subnacional que luchan por el reconocimiento de sus usos y costumbres como principios legítimos para autogobernarse puedan validar asimismo formas despóticas y patriarcales de gobierno que tengan como resultado una mayor vulnerabilidad y finalmente falta de reconocimiento a nivel individual para algunos de los miembros de estos grupos, o bien, el que las feministas occidentales y/o ‘blancas’, las universitarias puedan hablar por ‘otras’ mujeres reproduciendo así estructuras de dominación contra las que se supone están en contra. O como dice Urvashi Butalia: “Si yo, por contra, quisiera estudiar los hábitos de compra de las mujeres estadounidenses en los supermercados A

---

<sup>104</sup> Rojas, R., 1996, *Del dicho al hecho... Reflexiones sobre la ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN*. México, Aller-La Correa Feminista-Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer, A.C. citado por Espinosa Damián Gisela, *Ibid*, págs.103-104.

<sup>105</sup> Las llamadas “luchas por el reconocimiento” son colectivos que se han organizado a partir de los años 70's y 80's con el fin de denunciar formas de injusticia y de desigualdad social relacionadas con la falta de reconocimiento de la diferencia.

o B de Austin, Texas, me tomarían por loca. Somos objetos de estudio interesantes mientras que ellas representan la norma, y la norma ni siquiera se estudia, el borde nunca penetra el centro”.<sup>106</sup>

Por eso vale la pena poner en la mesa de discusión un nuevo debate sobre la circuncisión genital femenina que nos puede ayudar a exponer este punto.<sup>107</sup> La postura más común al respecto es la que mantiene la ONU, que ha condicionado la ayuda a las ONG's que trabajan con mujeres para que apoyen y creen estrategias para la erradicación de esta tradición, argumentando que conlleva problemas de salud, considerándola además (como lo hacen muchas feministas occidentales que hablan en nombre de las 'mujeres africanas') una práctica a través de la cual se sigue manifestando y reproduciendo el patriarcado más funesto que busca impedir el acceso al placer sexual por parte de las mujeres, y calificándola por tanto como una grave violación a los derechos humanos de las mujeres. A pesar de este tipo de condicionamientos dicha práctica no ha podido ser erradicada del todo. ¿A qué se debe este fracaso? Muy probablemente a que se ha ignorado lo que nos tienen que decir las mismas mujeres que pertenecen a las culturas donde se valora la 'mutilación' genital femenina. La Dra. Fuumbai Ahmadu, de la Universidad Chicago, quién creció en Estados Unidos pero regresó después a Sierra Leona para someterse a dicho procedimiento junto con otras integrantes del grupo étnico Kono, arguye que los críticos de esta práctica “exageran los riesgos médicos, malinterpretan el efecto sobre el placer sexual y equivocadamente ven la ablación del clítoris como una práctica que oprime a las mujeres. Ella lamenta que sus occidentalizadas 'hermanas feministas insistan en negar este aspecto crítico de llegar a ser una mujer en concordancia con nuestra única y fuerte herencia cultural’”.<sup>108</sup> Esta 'modificación genital femenina' es, según ella, una decisión personal, y no una imposición, y dota a las mujeres de autoridad y legitimidad dentro de su cultura

---

<sup>106</sup> Urvashi Butalia en entrevista con Mithu M. Sanyal, difundida parcialmente el 18 de agosto de 2005 en Westdeutschen Rundfunk, citada por Mithu M. Sanyal, *Vulva. La revelación del sexo invisible*. Ed. Anagrama, España, 2012, pág. 94.

<sup>107</sup> El tema fue abordado en el *Ciclo de Conferencias – Aulas Abiertas*: “Cuerpo, tecnología, ciencia y política. No apoyar la política de tolerancia cero en las prácticas de Modificación Genital Femenina (MGF) ¿Extravagancia relativista?” por la Dra. Cristina Ramírez Barreto en la Facultad de Filosofía de la UMSNH en Septiembre, 2011. Véase también: John Tierney (2007), “A New Debate on Female Circumcision”, en *New York Times*. <http://tierneylab.blogs.nytimes.com/2007/11/30/a-new-debate-on-female-circumcision/>

<sup>108</sup> *Ibid.*, Véase también: John Tierney (2007), “Sexual Consequences of Female Initiation Rites in Africa”, <http://tierneylab.blogs.nytimes.com/2008/01/14/the-sexual-consequences-of-an-african-initiation-rite/>

–por eso es que a través de un rito la celebran. Por otro lado hay evidencia médica que apoya lo que ella dice, una circuncisión femenina llevada a cabo competentemente no acarrea necesariamente riesgos o complicaciones de salud para una mujer.<sup>109</sup> Su prohibición y criminalización en cambio, ha tenido por consecuencia el que las mujeres que deciden continuar con esta tradición, lo hagan en condiciones insalubres y que en caso de tener complicaciones, no acudan a pedir ayuda o bien que sean ellas mismas las que terminen en la cárcel. El debate se complejiza y continúa por otro lado, si ponemos en juego los casos de circuncisión o modificación genital llevados a cabo a menores de edad en países occidentales (esta parte del debate es la más publicitada) a niño/as de condición intersexual.<sup>110</sup>

¿Y acaso la modificación genital femenina en África no podría en cierta medida compararse con las cirugías a las que mujeres europeas y americanas se someten para colocarse implantes de silicón en los senos o para hacerse un "rejuvenecimiento vaginal" y así sentirse de hecho 'más mujeres'? y ¿por qué no se cuestiona la circuncisión genital masculina o la 'normalización' de las personas intersexuales? A este respecto el feminismo europeo, académico, de mujeres de 'clase media alta' -si quiere ser coherente- debería responder mucho más (auto)críticamente, ya que nunca ha pedido que se erradiquen o criminalicen este tipo de prácticas bastante comunes en las sociedades "desarrolladas", ni en ninguno de los casos se ha intentado tutelar institucionalmente a las mujeres o se ha puesto en duda de manera radical su capacidad de autodeterminación, su libertad para decidir sobre el propio cuerpo a través de cirugías, implantes o cualquier otra cosa en la que se forje la manera en cómo una supuestamente quiera verse. Tampoco se ha buscado criminalizar a los médicos o padres que han violentado a las personas de condición

---

<sup>109</sup> Hay además investigaciones de la antropóloga médica Carla Obermeyer y de la ginecóloga y sexóloga Lucrezia Catania que apoyarían la afirmación de la Dra. Ahmadu: no hay evidencia de que la modificación genital femenina conlleve necesariamente problemas de salud, ni tampoco ésta acarrea la anulación de la capacidad para disfrutar y llegar al orgasmo (no tiene necesariamente un impacto negativo en la dimensión psicosexual –fantasías, deseo y placer), ya que la libido depende de una compleja interacción entre procesos cognitivos, la forma de relacionarnos con el otro y otros mecanismos bioquímicos y neuropsicológicos. De ahí que el antropólogo cultural Richard A. Shweder concluya que las posturas feministas del llamado "Primer Mundo" y su corrección política triunfen sobre la evaluación crítica de la evidencia.

Ver Stephanie Wright (2010) "Female genital cutting: A woman's right to choose", en [http://www.ucl.ac.uk/network-for-student-activism/w/Female\\_genital\\_cutting:\\_A\\_woman%E2%80%99s\\_right\\_to\\_choose](http://www.ucl.ac.uk/network-for-student-activism/w/Female_genital_cutting:_A_woman%E2%80%99s_right_to_choose) y Carla Obermeyer, "Female Genital Surgeries: The Known, the Unknown, and the Unknowable". *Medical Anthropology Quarterly*, 13(1), 1999, págs. 79-106.

<sup>110</sup> La palabra intersexual es un término que se usa para describir distintas condiciones médicas de individuos que nacen con una anatomía sexual o reproductiva considerada "atípica". Aquellos niños identificados como intersexuales no están protegidos por ninguna ley, por lo que se encuentran sujetos a la reducción del clítoris y forzados a otras cirugías de asignación de sexo en un intento de normalizar su apariencia. Ver Javier Flores (2012) "La medicina y el sexo. El retorno del péndulo", en <http://www.jornada.unam.mx/2012/02/14/opinion/a03a1cie>

intersexual al someterlos a una cirugía para que su sexualidad quede definida de acuerdo a parámetros heteronormativos.

¿Qué nos muestra entonces este debate? Que es necesario analizar las prácticas que suelen provocar choques de evaluación intercultural desde una frontera que tome en cuenta ambas posturas: que no intente reducirse a un nivel micro, tomando sólo en cuenta los procesos culturales de resignificación y reinterpretación culturales de algunos de sus miembros, pero que al mismo tiempo tampoco se quede en una postura a nivel macro en la que se asuma acríticamente y se interprete desde una postura universalista cómo un forma de organización social como el ‘patriarcado’ puede dominar, oprimir y explotar a las mujeres. Una posición multiculturalista, que sea feminista al mismo tiempo, deberá intentar comprender las diferentes prácticas socio-culturales desde un ir y venir entre las posturas preferentes que se muestran a través de las distintas formas de regulación estatales y socio-culturales que promueven unas y proscriben otras, pero al mismo tiempo la dará un espacio también privilegiado a las voces de las personas afectadas por dichas regulaciones. Este es el enfoque democrático deliberativo que maneja Seyla Benhabib en su libro *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, en el que afirma además que “el proceso de ‘dar buenas razones en público’ no sólo determinará la legitimidad de las normas que habrán de seguirse; también acentuará las virtudes cívicas de la ciudadanía democrática al cultivar los hábitos mentales de razonamiento e intercambio públicos”.<sup>111</sup>

## 2.5 Los medios y los fines

Si la política había comprendido intereses ajenos o públicos –ya sea porque se consideraba que sucedían en lugares de los que las mujeres estaban ausentes o bien porque versaban sobre asuntos de suma importancia sobre los que ellas no tenían nada que decir–, el feminismo del siglo XX desafió esto en la teoría, al cuestionar la perspectiva abstracta en que se había abordado el poder, y en la práctica, al afirmar que la democracia no tendría fundamentos sólidos ni integridad si no se llegaban a considerar las

---

<sup>111</sup> Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Katz, Argentina, 2006, pág. 194.

interacciones y la vida cotidiana. Al enfocar la atención sobre los detalles de lo cotidiano, “lo personal es político”, de acuerdo a Anne Phillips reivindicó un *continuum* entre aquello considerado trivial y menor y aquello a lo que se le podía atribuir con seguridad el adjetivo de político: de ahí surgió otro sentido, la relación entre medios y fines. Lo personal ya no sólo se refirió al hogar, o a las relaciones personales y familiares sino a cualquier actividad sin importar dónde y cuándo pudiera tener lugar. El significado de ‘lo personal es político’ en esta versión ha tenido relación con la denuncia de las mujeres que participaron en el movimiento socialista y en el movimiento por los derechos civiles al evidenciar la contradicción inherente a las organizaciones que podían considerarse dedicadas a la liberación, pero que trataban a las mujeres como seres inferiores, como si no tuvieran capacidad o mentalidad propia. “Uno no se podía proclamar involucrado en una política de liberación si impensadamente explotaba el tiempo y las energías de otras personas y continuamente humillaba a la gente. La división del trabajo importaba, lo mismo que las desigualdades en confianza o capacidad, y lo mismo que cualquier separación entre dirigentes y dirigidos”.<sup>112</sup> Esta contradicción de los ideales en la práctica diaria tuvo mucha importancia para el movimiento de mujeres, al enfatizar el modo en que las mujeres se relacionaban unas con otras como parte fundamental del movimiento. El movimiento de mujeres en los años setentas desarrolló una noción radicalmente participativa de la democracia: fue un movimiento descentralizado y antijerárquico que pretendió asegurar que todas sus participantes se educarían de manera colectiva, consiguiendo su independencia a través del proceso de auto-conciencia, de la toma de decisiones de manera participativa y de la rotación de las tareas y los cargos.

¿Cuáles fueron los efectos de este movimiento? A este respecto afirma Amelia Valcárcel: “Hoy, cualquiera admite que ha sido el cambio en la posición social de las mujeres el rasgo principal del siglo que ha finalizado, del mismo modo que reconoce su motor de legitimación en el feminismo y a éste como uno

---

<sup>112</sup> Phillips afirma que si bien se puede discutir interminablemente sobre lo que encaja en esta categoría (aquello que es una decisión personal y que no compete a nadie más), eso no significa que esta categoría no exista. *Ibid.*, pág. 113.

de los elementos fuertes de la tradición política moderna. Sin embargo se ha pretendido ningunearlo por todos los medios, incluidos lo de llamar a este enorme proceso «revolución silenciosa» por la única buena razón de que se intentó guardar silencio sobre él”.<sup>113</sup> Si este cambio del *status* de las mujeres se originó en gran parte gracias al movimiento feminista de los años setenta, resulta casi inconcebible el que se ignore su historia en la bibliografía no sobre la historia del mismo feminismo, sino en los libros relacionados con el tema del cambio social o los de teoría democrática. De ahí la importancia de retomar esta historia, la historia del movimiento de mujeres en los años 70’s.

## **2.6 La experiencia de la democracia participativa en el movimiento feminista de los años 70’s.**

La segunda ola del movimiento de mujeres irrumpe en Europa y Estados Unidos a mediados del siglo XIX y la tercera lo hace un poco más de cien años más tarde, contradiciendo la caracterización de la época de la posguerra como un periodo de consenso. El interés por los asuntos de la democracia al interior del movimiento –manifiesto en las cuestiones de quien participaba en las decisiones y cómo había que tomarlas– fue fundamental en ambas fases, al mismo tiempo que coexistió su contrario –también inherente a cualquier movimiento y en este caso precisamente porque como tal tenía que desafiar los prejuicios más fuertemente arraigados sobre ‘la posición de las mujeres’: la confianza en mujeres de carisma y valor inusuales, o bien la insatisfacción con aquellas que se habían convertido en “expertas” o voceras del movimiento y que se dejaban tomar por estrellas, particularmente en los años 70’s y 80’s en Estados Unidos y después en Inglaterra.

Y es particularmente en este último periodo en el que se centra Phillips para analizar la experiencia del movimiento de liberación de las mujeres como medio de exploración de las posibilidades y los límites de la democracia participativa. Aun cuando los temas que surgieron a partir de esta experiencia ‘reciente’ del

---

<sup>113</sup> VALCARCEL Amelia, “Las filosofías políticas en presencia del feminismo”, en AMORÓS Celia (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Ed. Síntesis, Madrid, 2000, pág. 132.

movimiento tengan sus antecedentes en la teoría, este contexto es valioso para Phillips porque es posible observar matices y detalles que de otra manera sería difícil contemplar.

Así, Phillips relata cómo el movimiento feminista de los años 70's surgió en un contexto de 'radicalismo generalizado':

Barrio tras barrio, país tras país, grupos pequeños de personas con poco dinero, pero mucha energía, decidieron actuar: para organizar una escuela libre, independiente del estado; para producir y distribuir una alternativa irreverente al periódico local; para ocupar edificios vacíos y dedicarlos al uso comunitario. En cada caso, los principios de autoorganización se concebían virtualmente como intrínsecos a las metas políticas, y la mayoría de estos grupos trata (si bien con grados diversos de éxito) de dividir su trabajo y tomar sus decisiones de un modo apropiadamente democrático. [...] Las reuniones empezaban con frecuencia con una discusión sobre cómo sostener una discusión, y los que habían sido procedimientos incuestionados –cómo nombrar un presidente, cómo hacer mociones, enmiendas y finalmente votos mayoritarios– se convirtieron en tema de debate.<sup>114</sup>

Según Phillips, en la mayoría de los recién formados grupos de mujeres, y sobre todo en los grupos más pequeños y radicales, había una completa intolerancia a cualquier tipo de autoridad enfrentándole una actitud crítica 'casi anarquista' acorde a la noción ideal de democracia que compartían y que se correspondía no con un asunto de responsabilización o representación sino a una igualación sustancial del poder. En México sucedió algo muy semejante, las feministas se negaban rotundamente a relacionarse con partidos políticos e instancias gubernamentales. Además, si en muchas organizaciones políticas –sindicatos, partidos políticos, grupos de presión– las reuniones se hacían primordialmente para tomar decisiones, en el

---

<sup>114</sup> Anne Phillips, *Género y Teoría democrática*, UNAM, México, 1996, pág. 122.

movimiento de mujeres, está era una finalidad un tanto secundaria, estando el énfasis mucho más en reunirse, conversar, actuar y compartir experiencias.<sup>115</sup>

En ellas además de compartir lo que vivían, se planeaban acciones y campañas. Y lo hacían mezclando la argumentación racional y la pasión de la experiencia personal, evitando un estilo de confrontación o de dominación, por lo que ninguna voz debía nunca pretender ser más definitiva que otra. La autoridad, la influencia, las tareas y el lapso de tiempo para hablar debían distribuirse, e inclusive el conocimiento y la experiencia, se enseñaban y se aprendían en el compartimiento y/o rotación de responsabilidades, sobre todo en los primeros años del movimiento. Se era agudamente sensible a las relaciones de poder y subordinación que se llegaban a originar en el transcurso de las discusiones o que se reflejaban en la distribución del trabajo. Se pensaba que el desarrollo, desempeño y/o repartición desigual de habilidades estaba directamente relacionado con la distribución desigual de poder.

En una comparación que iba a ser frecuentemente invocada en los primeros años, seguían el modelo de una reunión de amigas –eran pues reuniones un tanto informales, por lo que estaban estructuradas flexiblemente. Con frecuencia la política y la amistad eran confundidas. Anne Phillips recurre a esta cita de Robin Morgan que bien ilustra el idealismo de esta asociación entre amistad y política:

Este no es un movimiento al que uno se ‘incorpora’. No hay estructuras rígidas ni credenciales para los miembros. El movimiento de Liberación de Mujeres existe allí donde tres o cuatro amigas o vecinas deciden reunirse regularmente para tomar café y hablar sobre sus vidas personales. También existe en las celdas de las cárceles de mujeres, en las colas de la seguridad social, en el supermercado, la fábrica, el convento, la granja, la sala de maternidad, la esquina de la calle, el asilo de ancianas, la cocina, el grupo de estenografía, la cama. Existe en tu mente, y en las

---

<sup>115</sup> En este sentido el feminismo mexicano de los años setenta no fue distinto, ya que el rescate de la experiencia, o la también llamada ‘política de la experiencia’, bajo el lema “lo personal es político” y la constitución del “pequeño grupo” fueron los ejes de la estrategia organizativa del movimiento. Se trataba de colectivos relativamente reducidos de mujeres donde se narraban sus vivencias con la finalidad de ir descubriendo las formas específicas y muchas veces no visibles de la opresión y los mecanismos de poder y explotación que han sujetado a muchas mujeres. *cfr.* Sánchez Olvera Alma Rosa, *Historia, ideología y praxis del feminismo en México*, México, D.F. UNAM, ENEP, 1990. Pág. 58. También *cfr.* Villegas, Paloma (1981), “El feminismo devastador”, en *Debate Feminista*, Año 2, Volumen 4, Septiembre 1991, pág. 299.



introspecciones políticas y personales con que tú puedes contribuir a cambiar y configurar y ayudar a su crecimiento.<sup>116</sup>

Y más allá del idealismo de esta imagen, lo interesante es que el involucramiento de las mujeres en la política no se veía como algo que estaba “afuera”, sino que lo podían experimentar como una extensión de su vida cotidiana, siendo la amistad aquello que las vinculaba unas a otras. Está relación entre amistad y política, apareció ya explícita en Aristóteles, cuando decía que “la amistad parece que mantiene unidas a las ciudades-estado”<sup>117</sup>. Anne Phillips recurre a Jane Mansbridge\* quien afirma en su obra *Beyond Adversary Democracy* que ahí donde la vinculación entre política y amistad sea más que meras palabras, aumentará el deseo de estar activa, “los costos de la participación, que algunos ven tan grandes, no se sienten pesados. Los ciudadanos ‘vuelan a las asambleas’ como para encontrarse con sus amigos. Valoran el tiempo que emplean en los asuntos comunes”.<sup>118</sup>

De hecho la asociación entre política y *philia*, como rasgo del movimiento de liberación de las mujeres, tuvo como resultado el aumento de la excitación y el interés en las reuniones, aunque según Anne Phillips, tal vez más para las mujeres que no tenían hijos o para las que aún no se habían agotado después de varios años de vida política. Y es precisamente esta última observación la que nos lleva a una de las más significativas debilidades del movimiento: el mismo grupo de amigas era limitado cualitativa y cuantitativamente. Si la media estaba en sus veintes o treintas, “la mayoría abrumadora blancas”, y generalmente con educación universitaria, entonces para casi todas era evidente que formaban un grupo de mujeres muy poco representativo.<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> Robin Morgan (comp.), *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writing from the Women's Liberation Movement*, Random House, pág. xxxvi, citado por Anne Phillips, *op. cit.*, pág. 125. Aunque Morgan admite que esta conexión explícita entre política y amistad aparece ya en el pensamiento de Aristóteles, y de hecho lo cita, habría que aclarar que en realidad se trata de una idea distinta, ya que la amistad aristotélica está asociada más a la razón como opuesta a la emoción. Véase Irving Singer, *La naturaleza del amor*, Siglo XXI, México, 1992, pág 114 y ss.

<sup>117</sup> Mansbridge, Jean J., 1980, *Beyond Adversary Democracy*, Basic Books. pág. 9 citada por Anne Phillips, *op. cit.* p. 125.

\* Jane Mansbridge es licenciada en Historia (Universidad de Harvard, 1966) y doctora en Ciencia Política y Gobierno (Universidad de Harvard, 1971), y tiene una larga carrera como profesora e investigadora. Su investigación se concentra en las clases de representación política y los problemas asociados a las diferentes formas de esta representación, el funcionamiento de la democracia participativa y de la toma de decisiones a través de la deliberación democrática, el activismo político y la generalización de la comprensión de los problemas de acción colectiva.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> En México y en América Latina el movimiento también tuvo esta debilidad: las más pertenecían a una clase media que resolvían satisfactoriamente sus necesidades de sobrevivencia, siendo además universitarias que muchas de las veces habían tenido contacto con el

Si la actividad y el involucramiento se presentaban como el modo fundamental de pertenecer al movimiento, las mujeres que no tenían tiempo ni inclinación manifiesta no tenían cabida. Había pues también un límite del movimiento mismo para atraer a más mujeres ‘semivirtuosas’, habiendo una proporción indirecta entre la intensidad de quienes estaban involucradas y comprometidas y la capacidad del movimiento para extender su atractivo.

Por otro lado siendo un grupo de “amigas”, se evidenció otro de los límites de estas reuniones cara a cara: o bien se tendía a no expresar puntos de vista distintos por temor a ofender o a estar en desacuerdo, o bien, las diferencias se intensificaban en disputas personales.

El que estos problemas se hicieran explícitos es una contribución considerable al feminismo contemporáneo además de ser una de las exploraciones más completas de las fortalezas y debilidades de la democracia participativa. En palabras de Anne Phillips: “El movimiento, que a veces es aclamado desde afuera como un modelo de democracia participativa, es también una de las fuentes más ricas para pensar sobre la participación y sus problemas”.<sup>120</sup> Los ideales traían consigo una serie de dificultades que se plantearon y discutieron muy pronto en la historia del movimiento de liberación de las mujeres, tanto que, según Phillips, en realidad antecedieron al momento en que la mayoría de las mujeres dirían que se “incorporaron”. De acuerdo a esto se presentan a continuación algunos de los temas más fundamentales que según la misma Phillips, las feministas han planteado a propósito de dicha experiencia y las principales maneras en cómo han sido abordados.

### **1. El ideal de la igualdad: hacia una división democrática del trabajo.**

Si se considera que una política democrática radical implica una igualdad social real, en la que las personas no estén determinadas según su clase, raza, género, educación o ingreso, es inevitable considerar como

---

movimiento europeo. Cfr. Sánchez Olvera Alma Rosa, *Historia, ideología y praxis del feminismo en México*. México, D.F. UNAM, ENEP. 1990 y Eli Bartra, “Tres Décadas de Neofeminismo en México”, en *Feminismo en México, ayer y hoy*, Molinos del viento, México, 2000.

<sup>120</sup> Anne Phillips, *Género y Teoría democrática*, UNAM, México, 1996, pág. 126.

condición una rotación del trabajo que atravesase las diferentes habilidades y la vida de la gente como un requisito para acceder a ella. Esta fue una idea que defendió parte del pensamiento comunista, y que el mismo movimiento de mujeres en Inglaterra y Estados Unidos suscribió al cuestionar las desigualdades en la división del trabajo en el grupo y dentro de los movimientos políticos.

Paradójicamente fue en el contexto de una reunión cara a cara dónde se pudo observar cómo las diferencias salían a relucir y dominaban la escena. Y es que la toma de decisiones basada en reuniones tiende casi siempre hacia la posición de aquellas personas que tienen la educación suficiente y la confianza en sí mismas para articular su propia postura. Como éstas suelen ser las ya favorecidas por la educación, el poder y/o la riqueza, la reunión puede ser entonces menos democrática que unas votaciones. Al menos ésta siempre ha sido la impugnación liberal usual contra la democracia participativa. Ahora bien, la preocupación del movimiento de mujeres por una igualación a fondo en el involucramiento, la experiencia, el conocimiento y las capacidades, además de las contribuciones de cada una de las integrantes fue de hecho una forma de responder a esta acusación.

Dentro del movimiento 'respeto igual' significó cambiar la manera de distribuir las tareas y el contexto en el que se discutían las ideas. A corto plazo una democracia participativa llevada así ha implicado que la gente deje de lado la creencia de que quienes hablan con confianza y claridad merezcan por ello ser más escuchadas que las que generalmente no lo hacen, y a más largo plazo, puede implicar reaprender que los que se han considerado capacidades y habilidades "naturales" se puedan, por el contrario, enseñar y transmitir (a través por ejemplo de la rotación de responsabilidades). Y esto a su vez puede ayudar a desmitificar trabajos que suelen ir acompañados de un aura de influencia y poder, impidiendo también que quienes poseen habilidades altamente valoradas rehúyan la parte del trabajo que es trivial o monótono. Por otro lado la gente puede aprender a hacer cosas que consideraba fuera de su alcance. El movimiento de mujeres trató de hacer de este modo, del 'respeto igual' algo sustancial y su

propuesta le parece a Anne Phillips aún válida, aunque al mismo tiempo reconoce que surgen otros problemas en la asunción de este ideal, ya que también rememora que pese a que dentro del movimiento había mayor homogeneidad educativa que en la población en su conjunto y aun cuando prevalecía un ambiente en el que todas tenían que aprender, resultó sumamente difícil aplicar los principios de una división democrática del trabajo de un modo congruente y cabal. Resaltando las consecuencias más negativas, resultaba un tanto absurdo no delegar tareas para las cuales algunas mujeres eran mejores de acuerdo a sus habilidades, lo que llevaba a cierto desperdicio de energía y tiempo. Y aunque el ideal era que todas aprendieran, no todas eran buenas maestras.

Sin embargo, no todo quedó ahí, ya que los esfuerzos no fueron en vano: las mujeres realmente desarrollaron nuevas habilidades. Anne Phillips refiere de nuevo un estudio de Jane Mansbridge sobre un centro de apoyo en los años setenta, en el que el tiempo extra dedicado a la toma de decisiones por consenso –cada empleada destinaba hasta siete horas en reuniones cada semana– contribuyó a generar un nivel de confianza mutua y comprensión indispensables para el trabajo del centro además de cierto tipo de compromiso colectivo difícilmente alcanzable a través de reuniones “directivas” (que son las más usuales y que en contrapartida son más eficientes).

Muchas mujeres han descrito cómo se sentían presionadas a fingir que no sabían nada; otras, cómo se sentían protegidas condescendentemente por el silencio de las que se mantenían calladas. El ideal era demasiado alto[...] Al llegar más cerca que la mayoría de las organizaciones a sus ideales igualitarios y democráticos, los grupos de mujeres eran, no obstante, más severos en sus quejas; e individuos que dentro de cualquier escala convencional estaban notablemente libres de cualquier sospecha de autoritarismo a veces fueron blanco de ataques. No tengo pruebas más allá de las impresiones, pero sospecho que esto ayudó a generar un considerable escepticismo hacia los

ideales igualitarios de la democracia y que demasiadas feministas abandonaron la esperanza de lo que parecían estándares utópicos y perdieran la confianza en ideales mucho más moderados.<sup>121</sup>

Al haber identificado el principio de división del trabajo “perfectamente” democrático con una situación concreta, se convirtió en una fuente de tensión y conflicto.

## **2. El hermandad como principio político en las reuniones cara a cara y el ocultamiento del conflicto.**

Siguiendo de nuevo a Jane Mansbridge, en su análisis de dos ejemplos de democracia participativa –un centro de apoyo y las reuniones anuales ciudadanas de una pequeña ciudad de Vermont– en los que hubo una superposición significativa entre política y amistad y en el contexto de una reunión cara a cara, se observaron dos fenómenos relacionados: o bien las personas se podían sentir intimidadas y no expresar sus opiniones por temor a ofender o a estar en desacuerdo, o bien quien se animaba a expresar una opinión distinta a la general parecía que tenía que acumular coraje para expresar su desacuerdo. El tema de la diferencia vuelve a surgir aquí pero en el plano de las ideas, ya que cada vez que éstas eran distintas a las que sostenía una generalidad o se ocultaban o se convertían en motivos para disputas personales. Por eso las reuniones daban una falsa impresión de armonía y acuerdo o una de conflicto e inquietud inevitables y exagerados. Paloma Villegas da cuenta de la misma característica cuando narra su propia experiencia en el movimiento feminista en México:

Emana del núcleo, el grupo que habla, voz colectiva y estratificada; es peligroso y acogedor porque el juego que en él se desarrolla es fuertemente libidinal y sus juicios angustiosamente inapelables (sobre todo por implícitos); porque otorga la bendición a lo más violento, a lo más colérico, a lo más patético y guerrero, rara vez a lo más autocrítico (del grupo mismo), y rara vez reconoce dialécticas.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> Anne Phillips, *op. cit.*, pág. 129.

<sup>122</sup> Paloma Villegas, *op.cit.*, pág. 297.

El movimiento de mujeres enfrentó y discutió estos mismos problemas en términos de una falsa unidad impuesta por la 'sororidad' o hermandad, que hacía especialmente difícil a las feministas estar en desacuerdo. Aunque no tuvieran la expectativa de un consenso automático ni pensaran que las mujeres estaban de acuerdo por definición, los supuestos de tener una experiencia compartida y un interés común invisibilizaron o hicieron difícil el reconocimiento o la tolerancia a la diferencia; y la creencia en un destino final y coincidente a través de la 'toma de conciencia' agregó aún más peso a las presiones ya presentes en una reunión cara a cara, volviendo bastante problemático abrir los conflictos de opinión y tratarlos simplemente como eso.

Jo Freeman<sup>123</sup> destaca otro punto que Phillips no menciona respecto al propio movimiento de mujeres: cuando se escuchaba a alguien era porque caía bien, no porque dijera cosas significativas; y aunque no infiere lo contrario, probablemente también sucedía; el no escuchar a quién no caía bien, a quién probablemente no sabía cómo expresarse, quién no inspiraba cierta admiración. El hecho era que existían élites "informales" que involuntariamente hacían prevalecer sus puntos de vista. Sucede de hecho que los más experimentados en cualquier discusión son capaces de llevar la dirección del debate, lo cual puede parecer justificable o legítimo para la mayoría de las personas, más aún, si se percibe como el mérito de haber pensado más a fondo y con mayor claridad. Sin embargo, esto se puede considerar menos defendible cuando esta capacidad tiene que ir de la mano con la confianza en sí mismo para hablar en público, lo cual a su vez se origina en la misma práctica. Si unas tienen mayor experiencia, esto acarrea por tanto, cierta "desigualdad" y "jerarquía". Por otro lado está habilidad para razonar "mejor" y para exponerse ante un grupo también se puede seguir cuestionando cuando el consentimiento de la mayoría silenciosa se origina desde el temor de algunas personas a parecer estúpidas o desde el miedo a ofender

---

<sup>123</sup> Jo Freeman (nacida el 26 de agosto de 1945) es una feminista norteamericana, teórica política, escritora y abogada. Desde estudiante en la Universidad de California, en Berkeley en los años sesenta, fue activista en el movimiento por los derechos civiles. Fue una de las pioneras en la organización del Movimiento de Liberación de las Mujeres en Estados Unidos. Ha escrito abundantemente sobre políticas públicas con perspectiva de género y derecho, así como también sobre la política de las mujeres y su participación en los partidos políticos. *Cfr.* Jo Freeman, "The Tyranny of Structurelessness" [en línea], 1970, [consultado el 10 de diciembre de 2009]. Disponible en la web: <http://www.jofreeman.com/joreen/tyranny.htm>

(en muchos casos a amigas) o a infringir lo que se consideran, deben ser principios y puntos de vista compartidos, o inclusive cuando deriva de una muy común simpatía acrítica.<sup>124</sup>

En los pequeños grupos informales de concientización que eran aproximadamente de 5 a 10 mujeres, este temor a parecer no inteligente se contrarrestó con el ambiente de apoyo mutuo que habilitó a las mujeres para hablar en las reuniones con una confianza creciente. El problema surgido de este mismo nuevo atributo del movimiento fue el ocultamiento del conflicto. Y al analizar toda esta problemática, Phillips menciona que “parece casi endémico en la persecución de la democracia que los principios con que soñamos como solución a un aspecto se conviertan en nuevos problemas en sí”.<sup>125</sup>

Pero ¿qué tanto de este ir y venir entre la confluencia de un grupo y la notoriedad y dirigencia de alguna élite fue un reflejo de una dinámica de la política feminista y que tanto refleja un fenómeno más general de cualquier reunión que llega a un clímax?

Para Phillips esto fue más bien un reflejo de las condiciones de la política feminista de aquel entonces, ya que se empalmaba la idea de igualdad con la de identidad, de acuerdo a la expectativa y supuesto apuntado líneas atrás, de que las mujeres podían aprender a ver de qué manera sus intereses eran semejantes y por tanto compartidos. Todo esto impidió desarrollar mecanismos para abordar los conflictos de interés, simplemente como eso o llegar a cierto consenso o conformidad entre posturas distintas.

Ahí precisamente radica el problema en reuniones de pequeños grupos: siempre terminaba por prevalecer cierto “ánimo general” que la persona que las presidía terminaba por sintetizar al final, porque aparentemente, según la experiencia de Phillips, las demás integrantes se inhibían para expresar sus propios y/o distintos puntos de vista (al menos en el movimiento de mujeres de los años setenta). Y aun cuando se combinaba con votaciones formales y secretas en reuniones más numerosas para facilitar las

---

<sup>124</sup> Aunque la relación entre la política y los afectos sólo se menciona tangencialmente en la mayor parte de la teoría política, en este punto vuelve a mostrarse imprescindible el que se aborde y se explore aún más este tema, más allá de la consideración de las emociones como una motivación o un obstáculo para el diálogo y la acción política, y sobre todo para aquellos que apoyan la democracia participativa.

<sup>125</sup> Phillips, *op. cit.*, pág. 132.

cosas, se perdía la oportunidad de que aquellas que no se involucraban en el diálogo o se sentían incapaces de argumentar perdían la oportunidad de ampliar o reorientar la dirección preponderante.

### **3. La falta de estructuras de toma de decisiones; la falta de procedimientos para la responsabilización.**

Al querer encarnar el valor de la igualdad de una forma tan llana, entonces ninguna quería explícita y aparentemente, ni podía asumir un papel dirigente o dominante. El principio era que todas eran igualmente capaces de influir en las decisiones: este era el ideal. Sin embargo, nuevamente, la realidad solía no ajustarse. Era prácticamente inevitable que algunas se conocieran mejor entre sí, hablando fuera de reuniones, formando un comité (probablemente sin darse cuenta) que después delineaba la discusión general. Así las cosas, una vez que se reunían se hacía más difícil, como vimos en el problema anterior, que hablaran las 'de afuera'.

“El problema con el poder que se basa en redes de amistad es que no parece poder, y por lo tanto rara vez se toma en cuenta. El poder que es reconocido puede ser sometido a mecanismos de control democrático; el poder que es negado se puede volver ilimitado y caprichoso”.<sup>126</sup> Al haber mujeres que se convertían en portavoces del movimiento seleccionadas sin un proceso explícito, pero que ejercían por tanto cierta representatividad, es que ésta al no ser oficial, al no haberles sido entregada, tampoco se les podía arrebatar: al rehusar formalizar procedimientos para la toma de decisiones, los grupos de mujeres rechazaban asimismo el desarrollo de estructuras y métodos para la responsabilización. Al no reconocerse explícitamente ni a las dirigentes ni a los grupos de poder o élites, éstas no eran sujetas a escrutinio alguno.

Jo Freeman también abordó este tema en su folleto *The Tyranny of Structurelessness* y en su libro posterior *The Politics of Women's Liberation* (1975), donde narra lo que sucedió en los Estados Unidos a finales de los sesenta y principios de los setenta. Freeman describe cómo en la etapa de gestación del movimiento, la idea de una falta de estructura en los grupos de mujeres, surgió como contrapartida al elitismo inherente a los partidos políticos, y más aún, como una reacción a una sociedad

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, pág.133.



'sobreestructurada'. Puesto que el objetivo de las reuniones era la "toma de conciencia" a partir del rescate del ser individual y de la socialización de experiencias, la estructura carecía de importancia. Lo que propició de hecho un carácter informal y relajado que favoreció a su vez la participación en las discusiones y el ambiente de apoyo necesario para dicho propósito. Los problemas surgieron precisamente cuando se sintió la necesidad de ir más allá del objetivo inicial, una vez que éste ya se había alcanzado, hacia acciones más concretas que tuvieran un impacto social y político. Si la mayoría de los grupos de mujeres actuaban sin una estructura de representación formal y no elegían a mujeres portavoces, la prensa terminaba por seleccionarlas. A esto Freeman lo llamó el "sistema de estrellas": estas mujeres a las que se les pedía entrevistas o que aparecían en programas de televisión se les percibió como desleales, al haber dejado que las tomaran por luminarias y por tanto haber roto con los principios democráticos del movimiento. Al no haberse dado una discusión para determinar la línea que debían seguir, se tuvo la sensación de que no interpretaban bien al movimiento y simplemente daban sus propios puntos de vista, lo que llegó a provocar no pocas veces, según Freeman, ciertas fisuras en los grupos.

Finalmente el problema detrás de esto era la existencia de aquello que se negaban a aceptar: siempre hay en mayor o menor medida jerarquías de poder. Este punto se abordó en discusiones feministas posteriores, llegándose a aceptar que éstas existían subrepticamente. La respuesta común e inmediata fue desafortunadamente la de redoblar los esfuerzos para introducir formas no jerárquicas, con el riesgo de que cualquier inconveniente se presentaba esencialmente como la falta de voluntad o como la responsabilidad de alguien, lo que provocaba a su vez ciclos de acusaciones, resentimientos y culpas.

#### **4. Pertenencia y Representación.**

La falta de procedimientos formales para ser miembro, delegada o representante tuvo como consecuencia que el movimiento nunca podía decir por quién o por cuántas hablaba, y por tanto, no podía comprometerse con autoridad en la política influyente de afuera, ni podía pretender la legitimidad de un organismo representativo.

Podríamos mencionar dos significados básicos de representación: el primero trata la representación como reflejo de las distintas identidades y agrupamientos que integran una sociedad; el segundo se refiere a la representación proporcional de opiniones e ideas. El movimiento de mujeres no representó a las mujeres en ninguno de los dos sentidos. No habiendo elecciones, ni delegadas, ni estructura representativa, el movimiento no podía decir por quién o por cuántas hablaba. Ya mencionamos que, en la medida que el objetivo primero del movimiento era transformar introyectos y prácticas recibidas, no tenía que reivindicarse como un organismo representativo. En los primeros años, las feministas eran conscientes de esto ya que aquello que apoyaban en el movimiento era algo que la mayoría de las mujeres no iba a aceptar. Sabían pues que no representaban los valores, ideas y creencias de una mayoría aunque esperaban que su visión llegara a ser compartida algún día.

De acuerdo al otro significado de representación, también se mencionó que predominaban las feministas de clase media entre las que se incorporaron al inicio del movimiento, no sin ser un poco más tarde, autocríticas al respecto. Es a finales de los años setenta en Estados Unidos, cuando la cuestión de la raza vino a revelar una falta de proporcionalidad más fundamental. Las feministas tuvieron que reconocer el predominio de las mujeres blancas. Lo mismo sucedió en Inglaterra a mediados de los ochenta e incluso llega a afirmar Phillips que para los 90's (que es cuando se publica su obra en inglés que aquí citamos) el proceso apenas había comenzado en algunos lugares de Europa. En México sucedió algo similar según Eli Bartra:

El hecho de ser un movimiento de la clase de media, por un lado, y de estar fuertemente influido por el anarquismo, el marxismo o el socialismo, por el otro, llevaba consigo, en muchos casos, un sentimiento de culpa que había que remediar. Una culpa ante los privilegios de clase frente a las mujeres de los sectores más desprotegidos. De ahí que se buscara el acercamiento con mujeres de otras clases sociales y de que surgiera el feminismo popular que dominó la escena durante los ochenta.<sup>127</sup>

Así, la creencia de que las mujeres tienen intereses comunes fue por tanto desarticulada, igual que la noción de que el feminismo significaba un conjunto unificado de demandas globalmente apropiadas.

Y aunque el movimiento de mujeres de los 70's no fue representativo, tuvo muchos otros aspectos positivos. El impacto del feminismo fue más allá del número de mujeres que iban a conferencias o grupos ya que, leyendo, pensando, hablando y tratando de cambiar sus vidas personales, las mujeres podían sentir que ellas eran también parte de ese "movimiento". Cualquier mujer que aún no sabía de lo que se trataba podía asistir o acercarse a un grupo, centro o conferencia sin tener que incorporarse "formalmente", lo que a su vez originaba que aquellas que lo hacían no se sintieran tragadas por una burocracia, por algo pre-establecido, sino que experimentaran que se estaban integrando a algo que en realidad se movía, un movimiento vivo (compárese esto con las experiencias de afiliarse a un partido, sindicato o grupo de presión en los que el recién llegado puede sentirse intimidado, aislado e incierto de lo que sucede).

"Que el movimiento de mujeres no pudiera pretender legítimamente que «representaba» a las mujeres me parece uno de los problemas menores, aunque cuando incorporaba a su política las prioridades e incluso los prejuicios de un subgrupo distinto, ésta era correctamente una causa de preocupación".<sup>128</sup> El problema de quién o qué representa a quién no fue ni ha sido privativo del movimiento de mujeres: está presente en todas las políticas públicas, ya que los procedimientos con que cuentan los partidos y

---

<sup>127</sup> Eli Bartra, "Tres Décadas de Neofeminismo en México", en *Feminismo en México, ayer y hoy*, Molinos del viento, México, 2000, págs. 43-44.

<sup>128</sup> Anne Phillips, *op.cit.*, pág. 138.

organizaciones para conocer las opiniones, intereses y necesidades de sus miembros –si es que cuentan con ellos– son casi siempre inciertos y sospechosos. En cambio la idea de que las demás organizaciones deberían aprender del movimiento de mujeres en este sentido es ya común y se viene reflejando en el intento de algunas de ellas en reducir las barreras burocráticas entre miembro y grupo, y dejar que la gente sienta que puede hacer algo.

Si reconocemos los límites que saltan fácilmente a la vista en esta experiencia de “democracia participativa”, se evidencia claramente que cuando los ideales de igualdad democrática se mezclan con el anhelo de perfección en la concreción conducen a efectos contrarios que por lo mismo son absurdos y nocivos, pero que al mismo tiempo dejan entrever el malestar que surge de proyectar y absolutizar la igualdad como ideal político. Como dice Anne Phillips,

El igualitarismo radical que rotaba las responsabilidades de grupo y trataba de igualar el modo de involucrarse de cada quien en la discusión redujo la jerarquía, pero también aumentó la irritabilidad, y muchas veces condujo a la recriminación mutua. La insistencia en hablar las cosas a fondo en vez de simplemente depositar un voto capacitó a las mujeres para volver a pensar y desarrollar sus ideas, pero también hizo más difícil el reconocimiento y la resolución de los conflictos. La resistencia a las estructuras formales contribuyó a compensar las divisiones entre dirigentes y dirigidos, pero también hizo de la responsabilización una tarea imposible. La falta de cualquier sistema de pertenencia hizo al movimiento más accesible y abierto, más informal, y por lo tanto –para algunas mujeres– de incorporación más fácil, pero también limitó cualquier pretensión de representatividad. El papel central desempeñado por la reunión significó que el compromiso de las mujeres era más directo e intenso, pero también lo limitó a las que podían asistir.<sup>129</sup>

Aun así, la reflexión sobre esta experiencia no debería desalentar el ideal necesario de una mayor participación social. Esta serie de efectos contrarios que se dieron en el movimiento de mujeres indican

---

<sup>129</sup> Phillips, *op. cit.*, pág. 143.

más bien que no hay un solo tipo de procedimientos o mecanismos que sean una solución final al problema de la democracia. Y no se trata de que haya diferentes condiciones o visiones de ella, algunas de ellas mejores, más convenientes o más adaptadas a lo real: lo que muestra más bien es su intrínseca complejidad.

La experiencia de esta *participación* conllevó una crítica a la democracia liberal, como lo hace de hecho la propuesta de Villoro. Lo que tiene que aportar este ejercicio de democracia al interior del movimiento de mujeres es precisamente que permite moderar el entusiasmo de los teóricos “optimistas” que confían en una democracia “revitalizada” y ampliada. Anne Phillips, en su artículo “¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?”, se pregunta si las críticas que podemos desprender de esta experiencia “añaden algo sustantivo *contra* la democracia liberal o si se trata de algo más modesto como un argumento a favor de mayor democracia pero dentro de las normas de la democracia liberal, entendidas en un sentido amplio?<sup>130</sup> Y ella misma responde que considera que estas críticas añaden algo sustantivo aunque al mismo tiempo no deja de ver las propias limitaciones de las prácticas de democracia directa adoptadas por el movimiento feminista. Por ejemplo, reconoce que la falsa homogeneidad o el ocultamiento del conflicto que se dio sobre todo en los primeros años del movimiento, debido a una política abiertamente consensual implicó un precio que no fue siempre coherente con el interés feminista por la autonomía y el propio desarrollo. Pero lo mismo podríamos decir de una comunidad, en la que una democracia inclusiva apunta en sentido contrario, arriesgando los lazos que la constituyen. Como dice Benjamin Barber:

La paradoja de la comunidad es que su solidaridad se ve atenuada por el propio pluralismo y la independencia que la hacen posible. La comunidad democrática no es en efecto un oxímoron, pero

---

<sup>130</sup> Anne Phillips, “¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?”, en CASTELLS, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, pág. 86.

se puede decir que la propia comunidad posee unos atributos ideales que resisten a la democracia, mientras que la democracia exige una serie de requisitos que pueden debilitar a la comunidad.<sup>131</sup>

Por el contrario, el liberalismo de la democracia liberal parte del supuesto de que las personas y sus intereses preceden causalmente al proceso democrático: son fijos, están dados y además se pueden contar, pero no cambiar; se acepta el conflicto como inevitable, y además no como la culpa de alguien. Y este precisamente fue un grave fallo del movimiento de mujeres: los fracasos y dificultades se consideraban errores de alguien, enjuiciando a las integrantes y creyendo que no estaban a la altura de sus ideales. Y la generación de este tipo de actitudes generó y genera desconfianza mutua, algo que no ayuda a la democracia; aunque tampoco ayuda lo contrario, el creer que nadie es responsable. “Una de las artes de la democracia es elaborar en qué medida *somos* responsables, pero sin presuponer que tenemos el control definitivo y completo”.<sup>132</sup>

Un segundo problema de cualquier democracia más activa y comprometida, y que evidenció más agudamente la experiencia del movimiento feminista de los 70's tiene que ver con la presión a la que está sometido el tiempo de las personas, y en el caso del movimiento feminista, el de las mujeres (hay que tomar en cuenta que la mayor parte ha introyectado la responsabilidad por el cuidado de sus hijas/os, padres, esposos y hogar). Esto hizo que pareciera forzada y hasta sorprendente la alianza entre feminismo y democracia. Y antes bien, se esperaría que este movimiento hubiere optado por un tipo de democracia menos absorbente, una democracia “minimalista”.

Este segundo problema refleja por otro lado un aspecto característico de la democracia del siglo V a. de n.e.: la propia intensidad del compromiso se contrapone con la igualdad política. Cuanto más participativa se propone ser una democracia, resaltarán más fácilmente los que tienen más recursos en educación, tiempo o carisma, y muy probablemente se acentuará más la discriminación ya existente entre

---

<sup>131</sup> Benjamin R. Barber, *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*. Paidós, 2000, Barcelona, pág. 34.

<sup>132</sup> Anne Phillips, *Género y Teoría democrática*, pág. 143

mujeres y hombres -al menos muy probablemente en la situación actual de México.<sup>133</sup> Y en general muchos teóricos basados en algunos “experimentos de democracia participativa” opinan que entre mayor participación se exija, es muy probable que unos cuantos la ejerzan. Por lo que esta forma de ampliación de la democracia puede además ser considerada poco representativa. En este sentido la democracia liberal manifiesta tener un punto a su favor: al reducir la necesidad de participación a un nivel casi gestual, afirma que valora por igual a todos los ciudadano/as ya que cada persona cuenta como uno/a al votar. Pero a su vez la parte criticable del liberalismo es que ignora el hecho de que los intereses y las preferencias se pueden perfilar, modular y de hecho generar políticamente a través de la deliberación cara a cara.

Aquí es donde se hace necesario retomar las razones que llevaron al movimiento en esa época a tomar la vía de la democracia participativa y que nos sirven como contraargumentos a cualquier enfoque minimalista. La primera razón tiene que ver con la consideración de la condición de subordinación de las mujeres. Se pensó que las mujeres necesitaban participar activamente y discutir si eran capaces de transformarse y recrearse a sí mismas. “Una inferencia clave en términos de democracia es la importancia, en cuanto a potencial transformador, de las asambleas, las discusiones y las conversaciones”.<sup>134</sup> Si los intereses de las mujeres se hubieran considerado un simple “supuesto” hubiera bastado con buscar garantizarles voz, espacio y voto y hacer que su influencia fuera proporcional a su número. Esta es una premisa básica del modelo de democracia liberal en su versión más extrema: la consideración de los intereses como preferencias individuales prepolíticas, esto es, como intereses exógenos al proceso político democrático. Pero en vez de intereses “supuestos”, o de preferencias individuales completas de antemano, el movimiento de mujeres ha hablado a menudo de “descubrimiento”, de toma de conciencia, de “enajenación”. La política de la experiencia condujo a un análisis de la sociedad desde la perspectiva personal, bajo la hipótesis de que la enajenación personal es el medio para probar la enajenación social y

---

<sup>133</sup> A menos que el estado no proporcione mayor ayuda social y/o no haya una transformación de los roles género que a su vez conlleve necesariamente una responsabilidad compartida entre hombres y mujeres en las tareas de “cuidado” no podrán sentarse las bases para una ciudadanía más activa.

<sup>134</sup> Anne Phillips, “¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?”, pag. 90

que ambas son el producto de una sociedad capitalista decadente. Cosas que simplemente se aceptaban como parte de la existencia, aparecieron como insultantes, controladoras e injustas. Se partió de la idea de que nadie puede sentir, pensar, actuar o empezar a cambiar si no parte de su propia enajenación, de ahí que la recuperación de la experiencia personal se convirtiera en una línea estratégica del movimiento de mujeres. Al respecto afirma Paloma Villegas: “Una dialéctica es consustancial al feminismo: denuncia una situación *socialmente impuesta* que sólo se podría modificar a partir de una revuelta colectiva, y a la vez propone y valora las sublevaciones y rupturas *personales*, las “soluciones” individuales”.<sup>135</sup>

La política de la experiencia analizó las formas particulares de sumisión y subordinación de la mujer, además de haber extraído de esas vivencias cotidianas un significado político que posibilitó tanto la visibilidad del potencial transformador de las mujeres en el ámbito privado como en la vida social y en el ámbito público.

La segunda razón para que el movimiento de mujeres reivindicara la participación se debió precisamente a la reclusión de las mujeres en el ámbito doméstico. Éste podría ser un punto polémico en la actualidad, tanto porque hoy se define menos a las mujeres por su pertenencia a esta esfera como porque las feministas han tomado posiciones diversas ante la reclusión que aún perdura. En este sentido, hay un debate continuo y vivo sobre si las feministas deben luchar por la aceptación plena e igual al mundo del trabajo o por una revaloración del espacio tradicional de las mujeres. Pero más allá de este debate el feminismo siempre ha optado por explorar y experimentar formas de democracia que contrarresten la pasividad, la contención y el aislamiento que frecuentemente han experimentado las mujeres.

Y a pesar de las tremendas dificultades a lo largo del tiempo, reaparece constantemente una visión de mayor participación pública. Los problemas pueden parecer casi abrumadores, pero no hay modo

---

<sup>135</sup> Villegas, Paloma (1981), “El feminismo devastador”, en *Debate Feminista*, Año 2, Volumen 4, Septiembre 1991, pág. 299.



de desalojar la participación de los sueños feministas. Por muy difícil que sea, se ve como la salida hacia adelante.<sup>136</sup>

### 3. SOBRE EL AMOR, EL PODER Y LO POLÍTICO.

La primera vindicación feminista explícita contra la división público/privado, división que infringía y minaba los conceptos mismos que permitían realizarla la llevo a cabo Mary Wollstoncraft, quién reclamó para todas las mujeres los mismos derechos, oportunidades y condiciones que se le reconocían a los varones. Después en el sufragismo, a finales del siglo XIX y durante los primeros años del siglo XX, no sólo se reivindicó el derecho a intervenir en paridad en los asuntos públicos a través del derecho al voto, el derecho a la instrucción, el derecho a la educación superior y al ejercicio de todas las profesiones o el derecho al dominio del propio patrimonio y recursos, sino que de acuerdo a Carol Gilligan, el sufragismo en los Estados Unidos reclamó algo que se venía haciendo desde el período anterior a la guerra civil: la libertad de amar como una libertad fundamental, como la libertad fundamental de conciencia o la de libre asociación. “La represión del amor era una forma de esclavitud moral, infligida a mujeres negras y blancas y también a hombres negros sin ninguna sensación de estar violentando la constitución. Aunque la represión adoptaba formas muy diversas dependiendo de la raza y la clase social, con los negros esclavizados y las mujeres blancas privilegiadas elevadas a un pedestal o custodiadas en jaulas de oro, suponía un ensordecimiento de las voces en todos los casos”.<sup>137</sup> Al evidenciar esta forma de coerción las feministas abolicionistas revelaron la relación entre el racismo y el patriarcado. En 1851, en su famoso discurso ‘Ain't I a Woman?’, Sojourner Truth una abolicionista afroamericana nacida en la esclavitud encarnó estas dos luchas. A través de su discurso mostraba con su propia persona que la debilidad natural atribuida a su sexo no era más que un cuento, reivindicándose además como negra y como mujer. Gilligan también hace referencia a Harriet

---

<sup>136</sup> Phillips, *Género y teoría democrática*, pág. 142.

<sup>137</sup> Carol Gilligan, *El nacimiento del placer. Una nueva geografía del amor*, Paidós, Barcelona, 2002, pág. 25.

Jacobs en sus *Memorias de una esclava*, en donde narra el lado oscuro de la sexualidad en la esclavitud al dar cuenta de cómo fue separada a la fuerza del hombre negro a quien amaba para ser sometida al acoso cotidiano del amo blanco. Jacobs además –de acuerdo con Gilligan–, analiza y da cuenta de la proximidad y amistad que experimentó con las mujeres blancas. (Gilligan nos recuerda que al igual que el movimiento por los derechos civiles del siglo XX, el feminismo abolicionista fue testigo de la cooperación entre las mujeres negras y blancas, así como entre hombres y mujeres.)

Sin embargo con el estallido de la también llamada Guerra de Secesión, los planes más radicales destinados a eliminar tanto al racismo como al patriarcado cedieron su lugar a la meta más inmediata de la abolición de la esclavitud. Esto se debió en parte a que la guerra implicaba la defensa de los ideales tradicionales de masculinidad y feminidad: no se podía cuestionar el heroísmo de los soldados ni el sacrificio de las madres y de sus hijos por la causa bélica. Pero una vez que los hombres negros obtuvieron el derecho al voto, en las enmiendas para la Reconstrucción, el abolicionismo se alejó de las reivindicaciones feministas.

Fueron Victoria Woodhull, Ida B. Wells-Barnett, Emma Goldman y Margaret Sanger a finales del siglo XIX y durante la primera década del siglo XX quienes retomaron la lucha del feminismo abolicionista evidenciando la hipocresía del doble estándar sexual y racial, y exigieron el derecho al amor libre entre negros y blancos, entre mujeres y hombres. Según Gilligan, es David Richards, filósofo y estudioso de derecho constitucional en Estados Unidos quien habla de esta historia en su libro *Women, Gays and the Constitution* llegando a la conclusión de que “«el feminismo fue más controvertido que el abolicionismo»; ninguna crítica contra la esclavitud o el racismo «resultaba más hiriente para los estadounidenses que cualquier debate en el que tocaran cuestiones relativas a la sexualidad». Aunque la batalla contra la esclavitud se libraba abiertamente, el placer fue el tema más candente en la nueva república”.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, págs. 26-27.

Esto también puede ser corroborado por las reacciones a la poesía de Walt Whitman, quien no sólo fue contemporáneo de las sufragistas y en general, del movimiento por la igualdad de las mujeres en este periodo, sino que además hizo suya su lucha en calidad de periodista tanto como de poeta, afirmando que –de acuerdo con la interpretación de Martha Nussbaum- la concepción apropiada del amor democrático no podría articularse sin forjar una nueva actitud en relación al cuerpo y a la sexualidad; y consideraba además que las mujeres sólo podrían conseguir la igualdad plena mediante un cambio radical de las relaciones entre los sexos.<sup>139</sup> Por eso Whitman instó a la democratización del matrimonio y de sus deberes, al disfrute compartido de sus beneficios. Y la transformación de la sexualidad que demandaba implicaba dejar de erotizar la dominación. “Y llegó más lejos que Mill, defendiendo la igualdad y la reciprocidad mismas en el placer sexual como *sine qua non* de una sociedad sana”.<sup>140</sup>

Podríamos entonces preguntar ¿cuál es la relación entre libertad o represión femenina y libertad o represión política? Parte de la clave para entender esta pregunta podremos encontrarla en lo que nos dice la historiadora cultural Riane Eisler, al afirmar que hay una conexión sistémica entre estas dos dimensiones que generalmente se pasa por alto. “Sean laicos o religiosos, cristianos o musulmanes, antiguos o modernos, orientales u occidentales, los tiempos y lugares donde encontramos la mayor represión sexual contra las mujeres también son los tiempos y lugares donde la represión política es más severa”.<sup>141</sup> Y esta represión pasa por un rechazo de la corporalidad y de la sexualidad que tiene como consecuencia la misoginia, que para Whitman, deriva de una repulsión hacia los órganos y actos sexuales que se origina en el deseo de culpar a alguien por incitar dichos actos. De ahí que el cuerpo femenino al considerarse impuro y sucio, incitante del deseo varonil, se le castigue, regule y someta. Por eso Whitman, de acuerdo con Nussbaum, considera que el amor democrático ha de ser erótico en un sentido sexual:

---

<sup>139</sup> Martha Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, Paidós, Barcelona, 2008, pág. 694.

<sup>140</sup> *Ibid.*, pág. 698.

<sup>141</sup> Riane Eisler, *Placer Sagrado*, Vol. 2, Ed. Cuatro Vientos, Chile, 1998, pág. 57.

La importancia política de esta recuperación del cuerpo es enorme [...] pues el cuerpo es la base de la igualdad humana: «¿Habéis amado alguna vez el cuerpo de una mujer? / ¿Habéis amado alguna vez el cuerpo de un hombre? / ¿No veis que ellos significan lo mismo para todos en todas las naciones y a través de todas las épocas en todo el mundo?» [“Yo canto al cuerpo eléctrico”] Al centrarnos en el cuerpo, nos revelamos ante nosotros mismos como igualmente necesitados, finitos y mortales, y también nobles y bellos por igual; encontramos cimientos para la igualdad en el apoyo, el respeto y el amor.<sup>142</sup>

Pero ¿a qué se debe esta invisibilidad de la relación entre cuerpo, sexualidad y libertad política? Para Eisler la carencia de análisis sobre la relación sistémica entre represión/libertad de las mujeres y represión/libertad políticas tiene tres causas básicas: la primera tiene que ver con la importancia que sí se le ha dado a la opresión política identificada con la *opresión del hombre*, pero en esta figura y bajo el doble estándar de género, como fondo, lo que ocurra en el ámbito privado, lo que ocurra a las mujeres, y lo relativo a su sexualidad, se considera mucho menos importante. La segunda razón tiene que ver con otra conexión que tampoco se ha abordado suficientemente, la que se da entre la estructura social e ideológica y las diferentes formas en que concebimos el cuerpo humano –en particular la representación de las relaciones entre el cuerpo masculino y el femenino que prevalece en el imaginario social-. La tercera causa tiene que ver con la rigidez de la especialización académica que conlleva el que -a excepción de las teóricas feministas- y aun y a pesar de quienes actualmente estudian el género y la sexualidad, se destaquen sólo las repercusiones psicológicas y no políticas.

Wilhelm Reich, según Eisler, también visibiliza esta conexión, pero no la desarrolla. Es en *Psicología de masas del fascismo* dónde señala que la familia autoritaria históricamente es uno de los medios más eficaces para mantener sistemas represivos, “que es la ‘fábrica de su estructura e ideología’ y

---

<sup>142</sup> Martha Nussbaum, *Paisajes del pensamiento*, Paidós, Barcelona, 2008, pág. 710.

particularmente mediante la represión sexual”<sup>143</sup>. Una sociedad jerárquica, un sistema de dominación utiliza –entre muchas otras formas que se reproducen en la economía, en la religión, en la política- la erotización de la dominación y de la sumisión para mantenerse y reforzarse, a través de la distorsión de la sexualidad masculina y femenina, aunque en el caso de la primera no implique su represión sino la promoción de su (aparente) libre acceso (sexual) a otros cuerpos.<sup>144</sup>

Afín al planteamiento de Eisler, existen algunos otros desarrollos teóricos que giran en torno a la sexualidad, el amor y la democracia. Carole Pateman es conocida por investigar la conexión entre la estructura de las relaciones sexuales y los problemas de la ciudadanía en su obra *El contrato sexual*, y por otro lado está el libro *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la Democracia?*, escrito por la feminista sueca Anna G. Jónasdóttir, en el que reconfigura el planteamiento de Pateman centrándose no ya en la caracterización coercitiva de las relaciones sexuales entre hombres y mujeres, sino en el amor y la sexualidad como prácticas referentes “al proceso social de la producción de la vida en sí misma, o el proceso en el que la gente crea a otra gente. La sexualidad como relación estructural es un proceso organizado de relación humana en la que la gente disfruta y crea gente (distinta a ellos mismos), en el que dan y toman/reciben, usan y producen bienes socio-sexuales”<sup>145</sup>. Jónasdóttir afirma que la sexualidad como relación social multifacética y proceso de producción de gente ha sido casi invisible en la teoría feminista y en la teoría política y si se ha escrito algo al respecto ha sido de forma parcial y unilateral. De ahí que sea imprescindible que la sexualidad y el amor se inserten como un campo y categoría de análisis consustancial a la teoría política y a la teoría del cambio social.

---

<sup>143</sup> Riane Eisler, *op.cit.*

<sup>144</sup> Pero precisamente porque esto condiciona a aceptar, participar en, e incluso buscar inconscientemente relaciones de dominación y sumisión, la erotización de ellas no se debería ignorar. *Ibid.*, pág. 63. Por lo mismo cuando el movimiento de las mujeres reapareció a finales de los sesenta, surgió la cuestión del supuesto amor a través del cual se relacionaban hombres y mujeres, y sobre cómo la asunción de la sexualidad tergiversaba las relaciones con los hombres en general, produciendo más dolor con los que estaban más cercanos. Desafortunadamente esta cuestión volvió a desplazarse una vez más hacia otras cuestiones relacionadas: la familia, y el poder, y la coerción y el control dentro de ella.

<sup>145</sup> Anna G. Jónasdóttir, *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la democracia?* Cátedra, Madrid, 1993.

#### 4. Conclusiones.

La concepción democrática de Villoro ha implicado una crítica al individualismo excluyente, a la desigualdad social imperante en las sociedades liberales y a la noción y ejercicio de un Estado-nación homogéneo fruto del pensamiento moderno que sólo ha respondido a la necesidad de una asociación conforme al poder. La democracia villoriana es antes que nada un proyecto de sociedad en el que el principio dinámico es la inclusión del otro a través del diálogo y la acción ética. Y actuar éticamente es integrar en el interés personal el interés de y por los otros, porque lo que beneficia al todo, a mi comunidad, me beneficia a mí. Esta es la virtud del planteamiento ético-político de Villoro pero probablemente también su límite: una razón valorativa es la que haría posible el movimiento hacia este ideal, aunque al mismo tiempo ésta no bastaría para motivar y afianzar la afirmación de la propia identidad y realización personal a través de la libre apertura a los otros y a sus necesidades. En este sentido Mario Teodoro Ramírez afirma:

Ésta es una enseñanza de la “razón” (de la razón valorativa o axiológica), pero humanamente no puede ser, no ha sido suficiente para convencer al interés egoísta. Es necesario que lo que el entendimiento nos dice se complemente con el compromiso de una voluntad ética, con la disposición a actuar a favor del otro, por amor a los otros. Más allá del *orden* y de la *libertad*, la *fraternidad*, el lazo ético-afectivo, se aparece como el valor supremo y la condición de verdadera comunidad. [...] Únicamente sobre la base del amor fraternal (hablamos de *filía* más que de *eros*) es posible la armonía entre mi libertad y la libertad del otro, entre la autonomía del otro y mi propia autonomía. Únicamente así es posible una humanidad real y auténtica.<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup> Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2010, pág. 64.

No obstante, nosotros consideramos que entre *filia* y *eros* en tanto lazo afectivo no hay una distinción tajante: son parte de un *continuum* que se conforma y es aprehendido en las relaciones personales, sexuales, familiares, laborales.

Y Villoro de hecho reconoce la valía de este vínculo en algunas comunidades tradicionales y neozapatistas prueba de la solidaridad fundante que refleja la integración del interés personal y el colectivo; para Carlos Lenkersdorf es el *nosotros* o el *ke'ntik* como concepto clave en la cultura maya-tojolabal, una unidad orgánica que conforma un modo de relación nosótrica “que orienta a todos hacia un acuerdo, en lugar de que cada uno hable por sí mismo”.<sup>147</sup> El *nosotros* no conlleva la negación de alguna individualidad, ni tampoco es la suma de estas: es una unidad en el que la individualidad de cada persona resalta y aporta.

¿Cómo conformar este sentimiento-vinculante, o el *nosotros* en las sociedades actuales respetando al mismo tiempo la pluralidad de fines y valores que cada persona proyecta para sí misma? Pues a través de la participación que Villoro de hecho reconoce ya existente en algunos movimientos de la sociedad civil, movimientos de campesinos e indígenas, migrantes, de diversos colectivos feministas y movimientos LGBT que reivindican igualdad y reconocimiento social y político. Sólo por medio de la interacción en y a través de “comunidades políticas” es posible la co-creación de este lazo ético-afectivo que contrarreste el individualismo imperante en los modos de relación de las sociedades actuales.

Sin embargo, en este trabajo hemos puesto de relieve cómo los modos de relación en la vida personal, cotidiana y/o social apuntalan los modos de relación políticos, algo que también afirma Michel Foucault:

Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y

---

<sup>147</sup> Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, Ed. Miguel Ángel Porrúa, México, 2002, pág. 31.

concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. La familia, incluso hasta nuestros días, no es el simple reflejo, el prolongamiento del poder de Estado; no es la representante del Estado respecto a los niños, del mismo modo que el macho no es el representante del Estado para la mujer. Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen una configuración propia y su relativa autonomía.<sup>148</sup>

Y aunque Villoro reconoce que una comunidad política se define por el contrapeso o resistencia que opone a cualquier forma de poder impositivo, no considera comunidades políticas a la familia o la pareja, el también llamado ámbito privado. Iluminar este espacio es lo que hace el pensamiento feminista: este es su principal aporte a la teoría política general (y en este caso a la perspectiva villoriana) y queda encarnado en la consigna de los años 70's, "lo personal es político". De ahí que la mayor parte de los movimientos y teorías feministas sigan abogando por una forma mucho más participativa de democracia que es la que el mismo Luis Villoro defiende en oposición a una democracia puramente partidista.

Sin embargo, lo que nos recuerda el feminismo de los años 70's es precisamente que no necesariamente la participación manifiesta en movimientos o grupos auto-organizados funciona de manera horizontal y democrática. Y aunque Villoro parece mistificar en *El poder y el valor* a la sociedad civil ya que conserva "un espacio de libertad frente al Estado",<sup>149</sup> en las comunidades, organizaciones y conjunto de asociaciones civiles que la integran no necesariamente encontramos relaciones libres de intereses y conflictos. Éstas muchas veces pueden reproducir relaciones jerárquicas y actuar de tal manera que siguen fomentando la corrupción ya existente en el Estado para conseguir algunos privilegios debido a que no siempre surgen con el propósito de representar los intereses y necesidades de los ciudadanos de a pie, llegando a ser algunas veces una simple extensión del aparato burocrático. Por eso vale la pena reivindicar

---

<sup>148</sup> Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Ed. de La Piqueta, Madrid, 1992, pág. 157.

<sup>149</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. F.C.E. México, 1997, pág. 351.



la historia y experiencia del movimiento de mujeres de los años 70's que denunciaron las contradicciones interiores del movimiento socialista y del movimiento por los derechos civiles que trataban a las mujeres como seres inferiores y que dio origen a uno de los muchos significados de "lo personal es político".

Hablar de democracia implica hablar del Estado y de las instancias que lo constituyen, implica hablar de la sociedad civil entendida como las diferentes agrupaciones de ciudadana/os que deciden asociarse como contrapeso al poder del aparato de Estado, de sus relaciones mutuas, y también debe incluir la referencia a las relaciones intersubjetivas más cotidianas, las que se dan en la pareja, en la familia, en la escuela, en el trabajo, ya que el poder político también se mueve y se configura desde este nivel micro. De lo contrario, sino se abordan y se consiguen modificar estas relaciones, nada cambiará a fondo. Si los teóricos de la democracia "radicales" no escuchan los planteamientos feministas muy probablemente cualquier intento de transformación fracase al reproducir dispositivos que sigan fomentando relaciones desiguales y jerárquicas.

## 5. BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

ALBA PÉREZ Teresa, “Organizaciones de mujeres: una autoridad compartida”.  
<http://www.mujeresenred.net/IMG/pdf/teresaalba.pdf>  
[Consulta: 28 de febrero de 2009]

ÁLVAREZ, S., “El comunitarismo y la teoría feminista”, en ORTEGA, M., SÁNCHEZ, C., VALIENTE, C. (eds.), *Género y ciudadanía: revisiones desde el ámbito privado : XII Jornadas de investigación interdisciplinaria sobre la mujer*, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1999.

ANDERSON Perry, “La evolución política de Norberto Bobbio”, en GONZÁLEZ GARCÍA José M. y QUESADA CASTRO Fernando (Coords.), *Teorías de la democracia*, Anthropos-UAM, Barcelona, 1988.

ASTELARRA Judith, *Las mujeres podemos: otra visión política*. Icaria, Barcelona, 1986.

BARTRA Eli, “Tres Décadas de Neofeminismo en México”, en *Feminismo en México, ayer y hoy*, Molinos del viento, México, 2000.

BENHABIB Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Katz, Argentina, 2006.

BAUMAN Zygmunt, *En busca de lo político*. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2001.

BAUMAN Zygmunt, *Comunidad. En búsqueda de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI, Madrid 2008.

BOBBIO Norberto, *El futuro de la democracia*. Fondo de Cultura Económica. México, 2003.

EISLER Riane, *Placer Sagrado*, Cuatro Vientos, Chile, 1998.

ESPINOSA DAMIÁN Gisela, “Mujeres Indígenas. Contiendas por la Equidad de Género y la Ciudadanía”, en *Relaciones de género*, México, D.F., El Colegio de México, 2010, pág. 85-108

FERNÁNDEZ SANTILLAN, J. *Filosofía política de la democracia*, Fontamara S.A., México, 1994.

FRASER Nancy. “Repensar el ámbito público, una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”, en *Debate Feminista*, México, marzo 1993.

FRIEDMAN Marilyn, “El feminismo y la concepción moderna de la amistad: dislocando la comunidad”, en CASTELLS, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996.

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA Griselda, *Feminismo en México. Revisión del siglo que termina*. PUEG-UNAM, México, 2002

GÓMEZ CAMPOS Rubí de María. “Lo público y lo privado en Hannah Arendt”, en *Devenires, revista de filosofía y filosofía de la cultura*, Año II, No.3, UMSNH, enero 2001.

GONZÁLEZ GARCÍA José M. “Límites y aporías de la democracia representativa en Norberto Bobbio” en GONZÁLEZ GARCÍA José M. y QUESADA CASTRO Fernando (Coords.), *Teorías de la democracia*, Anthropos-UAM, Barcelona, 1988.

MACKINNON, C.B., *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Cátedra, col. “Feminismos”, 1995.

MIYARES, A., *Democracia feminista*, Cátedra, col. “Feminismos”, Madrid, 2003.

MOUFFE, C., *La paradoja democrática*, Gedisa, Barcelona, 2003.

PATEMAN Carole, “Feminismo y democracia”, en *Debate Feminista*, Vol. 1 (marzo), 1990.

PATEMAN Carole, “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, en CASTELLS, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996.

PATEMAN Carole, “El Estado de Bienestar Patriarcal” en <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/pateman1.pdf>  
[Consulta: 30 abril de 2010]

PHILLIPS Anne, *Género y Teoría democrática*, UNAM, México, 1996.

PHILLIPS Anne, “¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?”, en CASTELLS, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996.

—“Las pretensiones universales del pensamiento político”, en BARRETT, M., PHILLIPS, A., (comp.), *Desestabilizar la teoría*. Paidós-UNAM, México, 2002.

RENDÓN CORONA Armando, “Los retos de la democracia participativa”, en *Sociológica*, año 19, número 54, enero-abril de 2004, pág. 183-211.

RUBIO CARRACEDO José, *Educación moral, posmodernidad y democracia. Más allá del liberalismo y del comunitarismo*. Trotta, Madrid, 2000.

—*Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Trotta, Madrid, 2007

SARAMAGO José y otros autores, *¿Qué democracia? (selección de artículos de Le monde diplomatique)*, Ed. Aún creemos en los sueños, Chile, 2005.

SEN Amartya, “El valor universal de la democracia”, <http://www.letraslibres.com/index.php?art=9736>  
[Consulta: 20 de junio de 2009]

SORIANO, R., *Interculturalismo: entre liberalismo y comunitarismo*. Almuzara, Madrid, 2004.

TAYLOR Charles, *Democracia Incluyente. La dinámica de la exclusión democrática*, en *Metapolítica*, núm. 18, México, 2001.

TODOROV Tzvetan, *La vida en común. Ensayo de antropología en general*. Taurus, México 2008.

VALCARCEL Amelia, "Las filosofías políticas en presencia del feminismo", en AMORÓS Celia (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Ed. Síntesis, Madrid, 2000.

—*La política de las mujeres*. Cátedra, col. "Feminismos", Madrid, 2004.

VILLEGAS Paloma, "El feminismo devastador", en *Debate Feminista*, año 2, vol. 4, págs. 295-320.

VILLORO Luis, "Soledad y Comunidad (1949)", en Luis Villoro. Doctor Honoris Causa, UMSNH, Morelia, México, 2002.

—"Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios", *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 11, 1998, págs. 66-78.

—*Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, Paidós-UNAM, México, 1999.

—*El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

—*De la libertad a la comunidad*, Fondo de Cultura Económica, ITESM, México, 2001.

—*Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, Fondo de Cultura Económica, México. 2007

—*Los tres retos de la sociedad por venir. Siglo XXI*, México, 2009.

YOUNG Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*. Cátedra, col. "Feminismos", Madrid, 2000.

## **BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA**

BENHABIB, S. (ed.), *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*, Princeton, New Jersey, 1996.

BOSTEELS, B. "Democracia radical. Tesis sobre la filosofía del radicalismo democrático", en *Metapolítica*, núm. 18, México, 2001.

COBO Rosa, "Democracia paritaria. Mujeres y hombres hacia la plena ciudadanía", en *Metapolítica*, núm. 18, México, 2001.

CORTINA, A. *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos, Madrid, 1997.

DAHL, R. *La democracia y sus críticos*. Paidós, Barcelona, 1993.

- ESQUIVEL SOLÍS Edgar, *Sociedad civil y poder político en México*, Porrúa-Tecnológico de Monterrey, México, 2008.
- FOUCAULT Michel, *Microfísica del poder*, Ed. de La Piqueta, Madrid, 1992.
- GILLIGAN Carol, *El nacimiento del placer. Una nueva geografía del amor*. Paidós, Barcelona, 2003.
- HELD David, *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 2002.
- JÓNASDÓTTIR, A., *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la Democracia?*, Cátedra, col. "Feminismos", Madrid, 1993.
- LAPIERRE, J. *Qué es ser ciudadano*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- LENKERSDORF, C., *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México, 1996.
- Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2002.
- MÁIZ, R. "Democracia participativa. Repensar la democracia como radicalización de la política", en *Metapolítica*, núm. 18, México, 2001.
- MACPHERSON, C.B., *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid, 1982.
- MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001.
- MORIN, E., KERN, A.B., *Tierra-Patria*, Kairos, Barcelona, 1993.
- MOUFFE, C., *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999.
- PAREKH, B., *Pensadores políticos contemporáneos*. Alianza, Madrid, 1986.
- PATEMAN Carole, *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona, 1995.
- RUBIO CARRACEDO, J., ROSALES, J.M., TOSCANO MÉNDEZ, M. (eds.), *Retos pendientes en ética y política*. Trotta, Madrid. 2002.
- SARTORI Giovanni, *¿Qué es la democracia?*, Taurus, México, 2008,
- SERRET Estela, *La discriminación de género. Las inconsecuencias de la democracia*. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México, 2006.
- SHIVA Vandana, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*. Paidós, Barcelona, 2006.
- ZERMEÑO Sergio, *Reconstruir a México en el siglo XXI*. Océano, México, 2010.

ZOLLA, Carlos y ZOLLA, Emiliano, *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas.* 2004.  
<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/index.html>  
[Consulta: 27 de febrero de 2009]